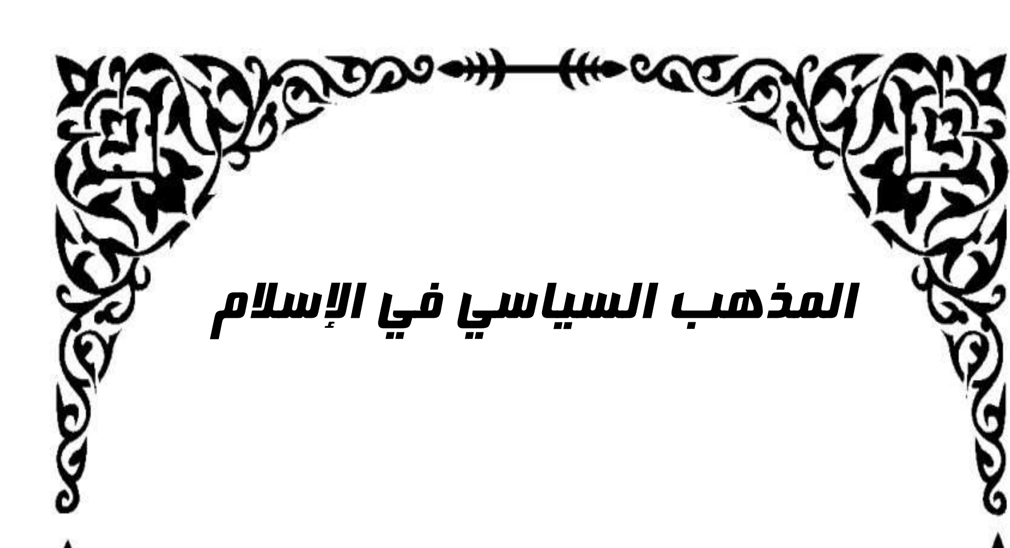


المذهب السياسي في الإسلام

تأليف

سماحة السيد صدر الدين القبانجي دامت بركاته

الطبعة السابعة

تقديم وتحقيق

مكتب إمام جمعة النجف الأشرف

هوية الكتاب:

المذهب السياسي في الإسلام

السيد صدر الدين القبانچي

الطبعة السابعة: صفر 1429هـ

العدد: 3000 نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة السابعة:

بعد مرور خمس وعشرين عاماً على صدور الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام (1403) للهجرة النبوية الشريفة، كان عليَّ أن أكتب مقدمة لطبعته السابعة عام(1428) للهجرة.

ومنذ ذلك التاريخ وإلى هذا التاريخ تبدلت وتغيّرت أمور كثيرة في المشهد السياسي والثقافي على الأرض.

أصبحنا نشهد تطلّعاً يزداد ويتسع ويتعمق لدى الشعوب لمعرفة ما هي الرؤية السياسية الإسلاميّة، وطبيعة نظام الحكم والمجتمع الذي يريد الإسلام إقامته على الأرض (منهج الحكومة الدينية).

وإلى جانب ذلك برزت على السطح صورة متطرفة للسياسة الدينية كانت قد عملت على تغذيتها أيادي من خارج الوسط الإسلامي بغية الايقاع والتشهير بما هي الرؤية الإسلاميّة الصحيحة وتشويه صورتها (منهج السياسات المتطرفة) وبفعل التجاذب القائم على أرض الواقع السياسي بين العلمانيّة والدينيّة فقد ظهرت صورة أخرى على السطح وهو (منهج حكومة المشاركة) كما هو قائم اليوم في أكثر من دولة

عربيّة وغير عربيّة حيث اضطرت الإيديولوجية العلمانيّة للتراجع عن بعض مواقعها والسماح للدين أن يتحرك ويأخذ موقعه فيها.

فيما رأت الإيديولوجية الدينيّة هي الأخرى مثل ذلك أن تقبل بالحلول والمواقع الوسطيّة وتنخرط في حكومات المشاركة (منهج حكومة المشاركة).

* * *

في هذا المشهد المتنوع الذي يعيشه عالمنا اليوم ربما تكون الحاجة فيه ماسَّة جداً للتنظير لنمط حكومات المشاركة، وما هي الأولويات والثوابت والمتحركات لدى الرؤية السياسية الإسلاميّة.

كما أن طبيعة العلاقات الدولية وتشابكها وما تفرزه من عهود ومواثيق وثقافات في عالم تقلّصت فيه المسافات والجسور وعاد الجميع فيه يمثلون أعضاء في الأُسرة الدوليّة، هذا الأمر فرض التعديل أو التأجيل في تطبيق الكثير من الثوابت الإسلاميّة في منهج الحكم مثل قانون الجزية، وقانون الرجم، وقانون قتل المرتد وغيرها مما يدلل على وجود أدوات فقهيّة في الشريعة الإسلاميّة تسمح بإخضاع هذه الأمور لعناوين ثانوية، واستحقاقات قانونيّة تقتضي التعاطي معها بشكل آخر.

هذا الموضوع هو الآخر يحتاج إلى بحث ودراسة قد تكون بالغة التعقيد وتحتاج إلى مستوى عالٍ من الفقاهة والشمولية في الرؤية الاستنباطية. ولا أجد فيما أعرف من الكتابات والبحوث الفقهيّة من تصدى لملأ هذا الفراغ في المكتبة الإسلاميّة والتنظير لكيفية التعاطي مع هذه الموضوعات الحساسة، وبالطبع مهمة كبيرة وثقيلة لا يمكن أن

يتصدى لها إلاّ الفقيه المجتهد القادر على معرفة الأولويات وما هي الثوابت وما هي المتحركات في الأطروحة الإسلاميّة.

* * *

بيد أن هذا الكتاب الذي بين يديك إنما يبحث ويناقش الأطروحة السياسية الإسلاميّة (منهج الحكومة الدينية)، ولهذا فهو لم يتناول ما هو (منهج حكومة المشاركة)، كما لم يتناول الموقف تجاه العناوين الثانوية التي تفرزها الساحة السياسيّة والتي قد تقضي أحياناً بتغيير الموقف الفقهي لصالح تلك المستجدات المتحركة.

إن ما أرجوه وأنا أقدّم لطبعة جديدة لهذا الكتاب أن يكون هذا الكتاب قد تقدم خطوة نحو التعرف على رؤية مقارنة للسياسة الإسلاميّة.

وأسأل الله تعالى أن يتقبل ذلك مني، وأن يفتح لشعوبنا الطريق للاقتراب من المجتمع الأمثل والدولة الأمثل التي رسم معالمها الإسلام وعمل على إقامتها الأنبياء عليهم السلام بدءاً من دعوة أبينا إبراهيم عليه السلام حين قال: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾.

﴿وَاجْعَلْ لِي لِسانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾.

﴿وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ﴾.

﴿وَلا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ﴾.

﴿يَوْمَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَلا بَنُونَ * إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾.(١)

ولا يفوتني أن أشكر في الختام الجهود التي بذلها أخونا سماحة السيد محمّد القبانجي في تحقيق هذا الكتاب والعمل على تقديمه

(١) الشعراء:83 ـ89 .

بصورة أفضل للقراء الكرام، أسأل الله تعالى أن يتقبل منه ويبارك له عطاءه المستمر في خدمة دينه وشعبه.

السيد صدر الدين القبانجي

16/ شعبان/ 1428هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة السادسة:

لقد تلقيت مجموعة ملاحظات علمية وفنية لهذا الكتاب دعتني إلى اجراء بعض الإضافات والتعديلات عليه وبخاصة في الجانب الفني، كما أن الفرصة التي منحتها لي جامعة الإمام الصادق عليه السلام في طهران لتقديم دروس في موضوع (علم السياسة) أعانتني على إعادة ترتيب وصياغة أبحاث القسم الأوّل من هذا الكتاب وإصدارها في كتاب مستقل تحت عنوان (علم السياسة تجديد من وجهة نظر إسلاميّة).

كما أن بعض المتغيّرات السياسية في الواقع المعاصر مثل انهيار الاتحاد السوفيتي جعلت القسم الأعظم من مناقشات هذا الكتاب للمادية التاريخية قد تبدو بلا ضرورة بعد أن أُصيبت هذه المدرسة بالهزيمة السياسية والعلمية معاً.

ورغم ذلك فإني لم أجد من الصحيح في الطبعة السادسة لهذا الكتاب أن أقوم بحذف تلك المناقشات لأن البحث العلمي يجب أن لا يخضع للمتغيرات السياسية.

ومع ذلك فقد أكون بحاجة _ هنا وفي بعض هوامش الكتاب _ لإلفات نظر القارئ إلى أن هذا الكتاب قد كتبت أبحاثه يوم كانت المادية التاريخية في الفلسفة والاقتصاد والسياسة تحكم نصف العالم.

كما لا تفوتني الإشارة إلى أني استفدت من بعض التحولات السياسية المعاصرة للتمثيل بها بهدف تدعيم الرؤية التي يقدمها الكتاب.

* * *

وأخيراً فإن من الوفاء أن أُقدم ثواب أتعابي المتواضعة في تقديم هذه الطبعة إلى روح والدي العلاّمة الحجة السيّد حسن القبانجي الذي ضيّعت علينا سلطة البعث المجرمة في العراق أخباره بعد أن اعتقلته في شهر رمضان من عام 1411 للهجرة أثر انتفاضة شعبنا العراقي في النصف من شعبان لنفس العام.

أسأل الله تعالى أن يمن على روحه بالسعادة والرضوان، ويسكنه فسيح الجنان مع محمّد وآله الأطهار.

السيد صدر الدين القبانچي

24/ شوال/ 1418هـ

22/2/1998م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيد الخلق أجمعين محمّد وآله الطاهرين.

وبعد:

هل نحن بحاجة إلى أبحاث أم بحاجة إلى أعمال؟

لقد وقفت طويلاً عند هذا السؤال، ولم أستطع أن أنتهي من هذا الكتاب إلاّ بصعوبة بالغة للغاية؛ فقد كان يقف أمامي على الدوام سؤال يهزّ وجداني، ويقلق بالي، حول حاجة المسلمين اليوم وهم يقفون في معركة مصيرية حاسمة خرج فيها الإيمان كله إلى الشرك كله.

هل هم بحاجة إلى كتاب أم بحاجة إلى مشروع عمل؟!

هل هم بحاجة إلى رجال أبحاث أم بحاجة إلى رجال أعمال، وقادة ميدان؟!

لا شكّ أن الفكر الإسلامي بحاجة إلى مزيد من البحث والتحقيق، وملء الزوايا التي لم تزل تنتظر الباحثين.

كما لا شكّ في حاجة الفكر الإسلامي الأصيل إلى لغة جديدة في العرض، وانفتاح على مواجهات جديدة مع أنماط الغزو الثقافي الذي نفذ إلى كل ساحاتنا!

ولكن السؤال ــ بطريقة أخرى ــ عمّا هو الأهم في مرحلتنا، وخاصة بالنسبة إلى الساحات التي قد لا تعيش فراغاً فكرياً بمقدار ما تعيش فراغاً حركياً.

وتذكرت هنا كلمة لسيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد، مفكر الإسلام، مفجر الثورة الإسلاميّة في العراق آية الله العظمى السيد محمّد باقر الصدر، حينما سألته عن كتابة بعض الأبحاث الفلسفية، فقد أجاب بأن الإسلام اليوم لا يحتاج إلى أفكار، إنما يحتاج إلى قائد، وكان ذلك قبل انتصار الإسلام في ايران.

وتذكرت أن هذا المفكر العظيم كان أقدر منا جميعاً على أن يثري المكتبة الإسلاميّة بصنوف الأبحاث، ومع ذلك فإنه أعرض عن كل ذلك متجهاً لقيادة شعبة المظلوم في العراق وإنقاذه من قبضة الظالمين.

فلماذا إذن أمضي في إعادة سطور هذا الكتاب الذي نشرت فصولاً منه على شكل بحوث في بعض المجلات العلميّة؟!

وضلّت أبحاث الكتاب متروكة عندي لا أملك العزم في العودة إليها بهدف تنظيمها وتكميلها ونشرها على شكل كتاب.

وقد حدّثني بعض الأصدقاء في ضرورة العودة إليها ثمّ نشرها للحاجة لها، ورغم أني استجبت لهذا الطلب أملاً مني أن تقدّم هذه الأبحاث مساهمة في تقديم صورة لموضوع لم يزل غامراً في أبحاث مكتبتنا الإسلاميّة، ولكنّي ما زلت أعتقد بأن أمّتنا اليوم بحاجة إلى عمل أكثر مما هي بحاجة إلى بحث.

وقد رأيت حقاً عليَّ أن أكتب للقارئ سطور هذه المقدمة ليعرف أن الإسلام ينتظر منه الكثير من العمل والإقدام والصبر والجهاد، ولا يمكن للعلم وحده أن يعطينا النصر، وقد قال تعالى:

﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾.

* * *

فإلى أولئك الذين حملوا أرواحهم على أكفهم واستشهدوا في طريق الإسلام؛ وإلى أولئك العاملين للإسلام الذين يتذوّقون مرارة الصبر على مشاكل العمل.

وإلى شهيدنا الحبيب السيد الشهيد محمّد باقر الصدر الذي فدانا بنفسه، وخط لنا طريق الشهادة بعده، أبعث بثواب هذا الكتاب إذا تفضّل الله عليَّ بقبوله وهو ذو الفضل العظيم.

هذا وأني معتقد بأن هذا البحث هو ثمرة من ثمار سيدنا الصدر، وإن كان لأحد من العباد فيه فضل فإنما له، فقد تعلمت على يديه، وغرفت غرفة من بحر علمه.

أسأل الله تعالى أن يتقبل جهد العاملين، ويوحّد صفوف المسلمين، ويلحقنا بمن تقدمنا من الشهداء والصديقين إنه أرحم الراحمين.

السيد صدر الدين القبانچي

1403هـ

مدخل البحث

النظرية السياسية والمذهب السياسي:[1]

دأب علماء السياسة على التفرقة بين مصطلحين، مصطلح (النظرية السياسية) ومصطلح (المذهب السياسي).

والفرق بين هذين المصطلحين تحدده طبيعة موقف الباحث السياسي من الظاهرة السياسية، كما يحدده الهدف الذي يقصده الباحث من دراسة لتلك الظاهرة أو الظواهر.

ففي النظرية السياسية تكون مهمة الباحث دراسة وتحليل الظواهر السياسية، واكتشاف القوانين التي تحكم الحياة السياسية، بينما في المذهب السياسي تكون مهمة الباحث الحكم على تلك الظواهر سلباً أو إيجاباً، فهو يرفضها أو يقبلها، أي لا يقف عند مستوى التحليل والدراسة، بل يتجاوز ذلك إلى إصدار الحكم على تلك الظواهر وتقويمها.

ومن ناحية ثانية فإن الباحث في النظرية السياسية يهتم بدراسة (ما هو كائن)، أما الباحث في المذهب السياسي فيهتم بدراسة (ما ينبغي أن يكون)، وعلى هذا الأساس فإن الفارق بين النظرية والمذهب يكمن في الغاية والهدف من البحث.

---

(١) هذا الموضوع تناولناه بشكل أكثر سعة وتفصيلاً في كتابنا (علم السياسة) فراجع.

النظرية السياسية تهدف إلى اكتشاف قوانين الحياة السياسية (دراسة ما هو كائن)، بينما المذهب السياسي يهدف إلى تقديم المنهج الأكمل والحلول المثلى من أجل تحقيق الحياة السياسية الفضلى، ولذا فإن الباحث عن المذهب السياسي يهدف إلى دراسة أطروحات التغيير والتصحيح وبناء الواقع السياسي.

يمكن أن نستعين بالمثال التالي:

إن واحدة من أهم الظواهر الاجتماعية هي ظاهرة (الصراع السياسي) الذي لم تنفك عنه الإنسانية في يوم من أيام حياتها.

والباحث السياسي أمام هذه الظاهرة له أحد موقفين:

فهو مرة يحاول دراسة هذه الظاهرة واكتشاف جذورها وأسبابها الاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية، والطبيعية إلى غير ذلك، كما يحاول اكتشاف طبيعة هذا الصراع، والقوانين التي تحكمه، وهنا وفي هذه المحاولة يمارس الباحث عملية اكتشاف (النظرية السياسية).

ولكن الباحث السياسي قد يحاول مرة أخرى أن يتقدم ويدرس الأُطروحات، من أجل القضاء أو التخفيف من هذا الصراع، ووضع الضوابط القانونية المعقولة له، فهو يحاول هنا تقويم ظاهرة الصراع السياسي، ثمّ وضع الحلول أو أنصاف الحلول المناسبة لها، وفي هذه المحاولة إنما يمارس الباحث عملية وضع (المذهب السياسي) أو دراسته.

إذن فالنظرية السياسية هي محاولة تفسير، بينما المذهب السياسي هو محاولة تغيير.

وأيضاً فالنظرية السياسية، هي دراسة وتحليل، بينما المذهب هو حكم وتقويم.

المذهب والنظرية في الإسلام:

الإسلام ـ كما هو معلوم ـ ليس دراسة للقوانين الاجتماعية، والحياة السياسية، وإنما هو أُطروحة من أجل بناء حياة الإنسان بشكل أفضل، من أجل تغيير وتصحيح المسيرة الاجتماعية والبلوغ إلى المستوى اللائق.

وحسب الاصطلاح السابق فالإسلام إذن هو مذهب وليس نظرية.

الإسلام يهتم بدراسة (ما ينبغي أن يكون)، وليس بدراسة (ما هو كائن)، فإن ذلك من مهمة علم الاجتماع، وعلم السياسة.

الإسلام هو محاولة تقويم الأوضاع السياسية والاجتماعية ثمّ محاولة تهذيبها وتصحيحها، وليس هو محاولة دراسة وتحليل كما يصنعه الباحثون في علم الاجتماع وعلم السياسة.

لكن شيئاً آخر يجب أن يكون واضحاً:

أن كل مذهب سياسي يعتمد على نظرية سياسية.

وإذا لم نمتلك دراسة وتحلياً للظواهر السياسية فإن من غير المعقول الوصول إلى مذهب سياسي نهدف فيه إلى تغيير وتحسين الحياة السياسية. وكما يقال: (إن من لا يعرف الداء لا يعرف الدواء)، ومن هنا فإن كل مذهب سياسي يعتمد ـ حتماً ـ على أصول نظرية تكون بمثابة الأرض التي يبني عليها بناءه الفوقاني.

إن النظرية بمثابة القاعدة، بينما المذهب بمثابة البناء.

وسواءً درسنا السياسة الإسلاميّة، أو السياسة الماركسية، أو السياسة الغربية (الديمقراطية الغربية) فإننا نجد قبل ذلك أصولاً في النظرية السياسية هي التي دعت إلى اختلاف المذهب السياسي في كل من الماركسية، والديمقراطية، والإسلام.

وعلى ذلك أمكن القول: إنه على الرغم من أن الإسلام ليس هو علم القوانين الاجتماعية والسياسية، إلاّ أن ما يرتبط منها بوضع المذهب، وما يجب الارتكاز عليه كقاعدة تحتية للبناء السياسي تناوله الإسلام بالدراسة والتحليل.

فالإسلام _ مثلاً _ يتقدم برؤية خاصة عن الصراع السياسي، ودوافعه، وطبيعته، وأشكاله، وعلى أساس من تلك الرؤية يتقدم بأُطروحة مذهبية للتحكم في هذا الصراع.

وكمثل آخر: الإسلام له رؤية خاصة عن (الأمّة) حقيقتها، عوامل وحدتها، دواعي تمزقها، ومن هنا فهو قادر على طرح المذهب السياسي الصحيح في معالجة مشاكل الأمّة.

ورغم أننا لا نجد لهذه التصورات السياسية شكلاً واضحاً وبارزاً في المصادر الإسلاميّة، إلاّ أن علينا اكتشافها وتحديدها.

ومن هنا فإننا سنضع هذا الكتاب في قسمين:

القسم الأوّل: الأصول النظرية للمذهب، نتناول فيه التصورات السياسية الإسلاميّة التي يبتني عليها المذهب السياسي مقارنةً بالمذاهب الأخرى.

القسم الثاني: المذهب السياسي في الإسلام مقارناً بالمذاهب الأخرى.

وفي هذا القسم نبحث:

أوّلاً: مبادئ السياسة الإسلاميّة.

ثانياً: أُطروحة نظام الحكم.

* * *

القسم الأوّل:

الأصول النظرية للسياسة الإسلاميّة

موضوعات البحث:

العقيدة الإسلاميّة في الله، والإنسان، والكون هي الأصول النظرية العامة التي يعتمدها النظام الإسلامي عموماً سواءً في المجال السياسي أو غيره.

إلاّ أننا نفترض في هذا الكتاب الفراغ عن تلك الأصول العامة.

إنما نتناول الأصول النظرية الخاصة بالمجال السياسي، والتي لا تبحث عادة في كتب العقيدة الإسلاميّة.

ومن هنا سنضع أبحاثنا في الفصول التالية:

1 _ طبيعة القوانين الاجتماعية.

2 _ ما هي المشكلة السياسية؟

3 _ عوامل الصراع السياسي.

4 _ أُطروحة الحل.

5 _ تفسير ظاهرة الدولة.

6 _ تقويم ظاهرة الدولة.

7 _ مصدر سيادة الدولة.

8 _ الأمّة في المفهوم الإسلامي.

9 _ القومية.

10 _ المواطنة.

النظريات السياسية المعاصرة:

ويجب أن نشير أوّلاً إلى أننا نهدف إلى تقديم دراسة سياسيّة مقارنة، الأمر الذي يدعونا قبل البدء بالدراسة إلى التعرف على النظريات السياسية المعاصرة.

لكن ما هي هذه النظريات؟

فيما عدا النظرية السياسية الإسلاميّة، توجد أمامنا النظرية السياسية الماركسية، كما يمكن أن نضع إلى صف ذلك أيضاً النظرية السياسية الغربية.

إلاّ أن ما يلاحظ هو صعوبة تحديد مدرسة ثابتة ونظرية سياسية متكاملة يتفق عليها علماء الغرب.

إن هناك عشرات العلماء، وعشرات النظريات، وعشرات المذاهب تقترب أحياناً وتتباعد أحياناً أخرى إلى درجة التضاد.

إن هذا التوزع والتشتت شمل كل المجالات العلمية للبحث بما في ذلك، الفلسفة، السياسة، التربية، الأخلاق، التاريخ، النفس، القانون وغيرها.

وعلى ذلك فإن من الصعب _ كما لاحظ علماء السياسة _ العثور على نظرية سياسية واحدة يمكن أن نصطلح عليها بـ(النظرية الغربية). ومع ذلك فنحن نعتقد أن بالإمكان تحمل قسط كبير من المعاناة لاكتشاف تلك النظرية الموحدة ولو في اتجاهها العام، وطريقتها في التفكير.

إن هناك خطوطاً عريضة يلتقي عندها علماء السياسة الغربيون، ويمثلون منحىً آخر غير ما تجري عليه السياسة الماركسية.

ومن هنا فإننا نعطي لأنفسنا الحق في اعتبار (النظرية الغربية) هي نظرية تقف في الصف المقابل للنظرية الماركسية، وللنظرية الإسلاميّة بالطبع.

إلاّ أن موضوعية البحث تفرض علينا الإشارة إلى هذه الحقيقة:

إن ما نطلق عليه النظرية الغربية لا يعبّر عن اتفاق عام من قبل علماء الغرب، ولا يمثل نظرية متكاملة وشمولية، إنما يمثّل على أحسن التعابير الاتجاه السائد في الغرب، والخطوط العريضة المشتركة.

* * *

الفصل الأوّل

طبيعة القوانين الاجتماعية

لم يكن البحث السياسي بحثاً في القوانين الاجتماعية عموماً، إلاّ أن الباحث السياسي مضطر في البداية لأن يكوّن صورة عن طبيعة هذه القوانين، هل هي حتمية أم نسبية؟

ثمّ قبل ذلك هل هناك قوانين وضوابط تتحكم في مسيرة الإنسان أم لا؟

الباحث السياسي مضطر لتناول هذا الموضوع من حيث إن الظواهر السياسية التي يبحث عنها هي ظواهر اجتماعية خاصة في مجال الحكم والسلطة. إذن فهي أحد الموضوعات التي يجب دراستها في علم السياسة، وسوف لا يكون البحث السياسي بعيداً ولا مفصولاً عن البحث في القوانين الاجتماعية.

وليس من مهمتنا في هذا الكتاب الخوض في بحث القوانين الاجتماعية، فإننا لا نريد أن نكتب في علم الاجتماع، إن ما يهمنا _ من حيث ارتباط هذا الموضوع بالنظرية السياسية _ هو البحث في ثلاث مسائل:

الأولى: هل يخضع المجتمع الإنساني لقوانين ثابتة في الحركة الاجتماعية؟

الثانية: وإذا كانت هناك قوانين فما هو موقع الإنسان، والإرادة الإنسانية فيها؟ وهل تجري هذه القوانين وتحكم بعيداً عن مساهمة الإرادة الإنسانية؟

الثالثة: ونتيجة ذلك هل يملك الإنسان القدرة على تحديد مصيره، ورسم مستقبله، أم أن الطبيعة التي تحكم علاقة الإنسان بالأرض، والتي تسير سيراً قهرياً تكوينياً هي صاحبة القرار في تحديد مصيره؟

هذه مسائل ثلاث نطلب فيها وجهة النظر الإسلاميّة.

فالإسلام إذا كان يطمح للتغيير، والتصحيح، ورسم مستقبل الإنسان والأخذ بيده إلى المجتمع الأمثل، فإن ذلك يبدو عبثاً إذا لم يكن التغيير الاجتماعي ممكناً في نظر الإسلام، وإذا لم يكن التحكم في القوانين الاجتماعية داخلاً تحت قدرة الإنسان.

كما أن من المهم أن نعرف: كيف يريد الإسلام القيام بمهمة التغيير؟

هل بعيداً عن الإرادة الإنسانية؟ أم من خلال هذا الإنسان، وبواسطة إرادته؟

ومن ناحية ثالثة، فهل الأُطروحة الإسلاميّة هي محاولة للاصلاح والتغيير من فوق القوانين الاجتماعية أم من خلال تطبيقاتها وايجاد شروطها الموضوعية؟

سندرس هذه المسائل تباعاً إن شاء الله تعالى.

القوانين الاجتماعية:

كما أن لكل شيء في هذا الوجود قوانينه، فإن المجتمع الإنساني هو الآخر له قوانينه التي تحكمه.

لقد أضحت هذه الحقيقة مسلّمة مفروغاً عنها لدى العلماء، رغم أنه لم يكن ذلك ثابتاً ما قبل (النهضة العلمية الحديثة)؛ فقد كان العلماء قبل عصر النهضة، يفترضون العفوية في حياة المجتمعات الإنسانية

وتطوراتها، أو بالأحرى لم يدركوا وجود الضوابط والسُنن التي تحكمها.

وإذا تجاوزنا المؤرخ الإسلامي الكبير (ابن خلدون)، فيمكن أن يعد (مونتسكيو1679م ـ1755م) هو أوّل من لاحظ وأكد ودرس هذه الحقيقة.

ومهما يكن فإن المسألة أصبحت موضع وفاق لدى كل علماء الاجتماع في العصر الحديث.

وبهذا الصدد نحن نسأل عن التصور الإسلامي حول هذا الموضوع، فالرؤية الإسلاميّة هل تؤمن بوجود قوانين اجتماعية؟

نستطيع أن نقرر ببساطة أن الإسلام أكد وفي أكثر من مجال، وقبل أن يكتشف إنسان العصر الحديث القوانين الاجتماعية، ويعرف علم الاجتماع، أكد الإسلام من قبل أن الوجود الإنساني محكوم لقوانين وسُنن تخضع لها مسيرته.

وفي القرآن تصريحات عديدة على وجود هذه السُنن:

قال الله تبارك وتعالى:

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ﴾.(١)

ففي هذه الآية وفي آيات أخرى مماثلة تأكيد على سُنّة تحكم الأمم وفي ضوء تلك السُنّة فإن لكل أمّة عمرها وموعد نهايتها.

وفي آية أخرى:

﴿وَإِنْ كادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْها وَإِذاً لا يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلَّا قَلِيلاً * سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنا وَلا تَجِدُ لِسُنَّتِنا تَحْوِيلاً﴾.(٢)

---

(١) يونس:49.

(٢) الإسراء:76 و77.

حيث تؤكد هذه الآية وجود سُنّة في مسيرة التاريخ البشري تقضي بتمزيق الأمم وتفتت كيانها بعد التكذيب برسالات الله وطرد الأنبياء عليهم السلام وإبعادهم عن مواقعهم القيادية.

وتقول آية أخرى:

﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلى ما كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتاهُمْ نَصْرُنا وَلا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِ اللهِ وَلَقَدْ جاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ﴾.(١)

حيث تؤكد هذه الآية وجود سُنّة ثالثة تحكم مسيرة البشر وهي أن النصر حتمي لرسالات الله وحركة الأنبياء الاصلاحية شريطة أن يصبروا على الايذاء والتكذيب.

وهناك آيات استعرضت نماذج أخرى من سُنن التاريخ كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾.(٢)

حيث تؤكد هذه الآية وجود سُنّة رابعة يخضع لها التاريخ البشري وهي أن التكامل لا يتم إلاّ عبر الجهد البشري نحو التكامل، ولا يمكن أن يحدث على سبيل الاتفاق والصدفة.

وحول هذا الموضوع كتب الشهيد السيد محمّد باقر الصدر قائلاً بعد استعراض لعدد من الآيات الكريمة:

(من مجموع هذه الآيات يتبلور المفهوم القرآني... وهو تأكيد القرآن على أن الساحة التاريخية لها سُنن وضوابط كما تكون هناك سُنن وضوابط لكل الساحات الكونية الأخرى...).

---

(١) الأنعام:34.

(٢) الرعد:11.

وأضاف إلى ذلك قوله:

(وهذا المفهوم القرآني يعتبر فتحاً عظيماً للقرآن الكريم... لأننا بحدود ما نعلم، القرآن أوّل كتاب عرفه الإنسان أكّد على هذا المفهوم وكشف عنه وأصر عليه وقاوم بكل ما لديه من وسائل الاقناع والتفهيم؛ قاوم النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية بتفسير الأحداث...).[1]

أمّا عن تشخيص هذه القوانين والسُنن، وما كشفه القرآن الكريم منها فذاك ما نتركه لبحث آخر خارج هذا الكتاب.

أما هنا فنكتفي بالقول أن المجتمع الإنساني في التصور الإسلامي يخضع لسُنن وقوانين ثابتة ومحدّدة.

موقع الإنسان في القوانين الاجتماعية:

لقد سجل (مونتسكيو) فرقاً بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعية، من حيث إن الأولى ليست حتمية ولا دائمة بخلاف القوانين التي تحكم عالم الطبيعة.

أما الاتجاه الوضعي الحديث الذي حمل لواءه أكثر من واحد من الوضعيين من أمثال (سان سيمون 1760 ـ 1825م) و(أوجيت كونت 1768 ـ 1857م) فإنه يرفض هذا الفرق الذي ذكره مونتسكيو.

فالقوانين الاجتماعية في الاتجاه الوضعي هي أيضاً حتمية ومطلقة لا تقبل التحدي والتلاعب.

ويذهب الاتجاه الوضعي ـ من ناحية أخرى ـ إلى أن هذه القوانين لا

(١) ندعو القارئ الكريم لمراجعة ما كتبه الشهيد الصدر في (مقدمات في التفسير الموضوعي) حول هذا الموضوع.

تخضع ولا تتأثر بإرادة الإنسان، إنها فوق الإرادة الإنسانية، ودور الإنسان تجاهها دور القابل فقط لا دور الفاعل، ودور المتأثر فقط لا دور المؤثر.

إن هذه القوانين تخضع لظروف وشروط موضوعية لا يدخل فيها موقف الإنسان نفسه.

إن حركة التطور الاجتماعي ماضية قدماً، وغير عابئة بالإنسان، وهي فوق الأخلاق والفلسفة والمبادئ والأهداف والمصالح والإرادات والمواقف، وكل املاءات الضمير الإنساني، وإرادات الإنسان.

(إن المجتمع السياسي _ كالطبيعة سواء بسواء _ يخضع لقوانين سببية تحكمه سكوناً وحركة على فارق واحد هو أن الواقع الاجتماعي يمثل أقصى درجات التركيب، ذلك أن قوامه _ على عكس الطبيعة _ كائنات عاقلة تفكر وتتطور، تتصرف، تأمر وتأتمر بإرادة واعية، وهو أمر يعقّد الواقع الاجتماعي فيشق على الباحث _ تبعاً لذلك _ الكشف عن قوانينه).[1]

وفي ضوء هذه النظرية يجب أن نستبعد العوامل الثقافية، والأخلاق، والفلسفة، والضمير الإنساني، نستبعدها من التأثير في التقلبات والأحداث الاجتماعية والسياسية.

وهكذا فصلت الوضعية بين التاريخ الإنساني وبين إرادة الإنسان، وهذا هو ما اتجهت إليه الماركسية أيضاً باعتبارها إحدى المدارس الوضعيّة.

وإذا كان هذا الرأي يبدو مفرطاً في إهمال إرادة الإنسان، وتناسي قدرته على صنع التاريخ وكتابة المسيرة، كما يتضح ذلك من خلال النظر الدقيق في سجل الحوادث الاجتماعية والتاريخية التي شهدها

---

(١) أنظر بهذا الصدد المراجع التي سجلها الدكتور محمّد طه البدوي في كتابه أصول علوم السياسة: 9.

الإنسان، والتي ثبت فيها دور إرادة الإنسان المتفجرة، أمّة أو فرداً، على شكل ثورات جذرية، أو حركات إصلاحية، أو نشاطات عسكرية.

وإذا كان هذا الرأي أيضاً يتناسى العوامل الثقافية والفكرية والنفسية في أحداث التاريخ والأمم... فإن الوضعية ومعها الماركسية (المادية التاريخية) اضطرت إلى القول بأن إرادة الإنسان _ التي أكدت أنها هي صانعة التاريخ _ وهكذا العوامل الثقافية والنفسية أمور فرضتها الطبيعة، ودفعت إليها عوامل اقتصادية وطبيعية غير خاضعة لإرادة الإنسان. وهكذا تكون النتيجة _ في ضوء الوضعية والمادية التاريخية _ أن إرادة الإنسان عاجزة عن رسم تاريخه، طالما تخضع كل الأمور بما فيها الإرادة نفسها إلى عوامل طبيعية خارجة عن هذا الإنسان.

إن كل الظواهر الإنسانية _ إذن _ نتاج الحتمية الطبيعية.

لقد كتب ماركس في ذلك قائلاً:

(إن البشر الذين يقيمون علاقات اجتماعية حسب إنتاجهم المادي، ينشؤون أيضاً هم أنفسهم المبادئ والأفكار والشؤون الفكرية على حسب علاقاتهم الاجتماعية).(١)

وهكذا كتب (كونستانيون):

(ينبغي البحث عن منبع الأفكار الاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية في الاقتصاد قبل كل شيء).(٢)

والآن نعود إلى التصور الإسلامي عن المسألة:

---

(١) بؤس الفلسفة/ كارل ماركس.

(٢) دور الأفكار التقدمية في تطور المجتمع/ ستالين.

بالتأكيد فإن الإسلام يرفض كثيراً الاتجاه الوضعي والماركسي في تفسير التاريخ، وقوانين المجتمع الإنساني.

فالإسلام في الوقت الذي يؤمن بخضوع المجتمع الإنساني لقوانين تحكمه، يؤمن من ناحية أخرى بأن هذه القوانين لا تتجاوز الإنسان، ولا تسحق إرادته، لأن إرادة الإنسان وتصميمه هو الذي يهيئ للقوانين الاجتماعية ظروفها الموضوعية، والفرق بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية هو أن الظروف الموضوعية للأولى هي أمور مادية طبيعية، بينما الظروف الموضوعية للثانية هي أمور إرادية وخاضعة لهذا الإنسان نفسه.

إذا كانت الوضعية والماركسية لم تفرق بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعية وأعطت لكل منهما حتميّة مطلقة سواء بسواء فإن الإسلام له رأي آخر في ذلك. ويمكن أن نعثر على النقطة الجوهرية في الفرق بين القوانين الطبيعيّة والقوانين الاجتماعية في الحقيقة التالية:

إن العلاقات في عالم الطبيعة هي علاقات نتيجة بسبب:

الانفجار نتيجة تراكم الضغط.

والإعصار نتيجة انخفاض الضغط.

والانجماد نتيجة برودة الطقس.

والغليان نتيجة درجة حرارة معينة... وهكذا دائماً، أسباب طبيعة لها نتائج طبيعية.

أما في مجال التاريخ الإنساني، أي في مجال العلاقات الاجتماعية فإن هناك نمطاً آخر من العلاقات. هناك علاقة نشاط بهدف، تحرك بغاية، إن هذا النحو من العلاقة موجود في عالم الإنسان دون عالم

الطبيعة، فعلى ضوء الأهداف المستقبلية، والطموحات القريبة أو البعيدة، يرسم الإنسان مواقفه وعلاقاته.

وعلى ذلك فإن القوانين الاجتماعية تتخذ شكل الحتمية المشروطة وليس الحتمية المطلقة، [1] بمعنى أن حتميتها خاضعة لمدى تصرف الإنسان في شروطها الموضوعية.

حيث تكون إرادة الإنسان قادرة على التصرف في القانون الاجتماعي، عبر التصرف في خلق شروطه الموضوعية.

أنظر في ذلك قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾.[2]

﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً﴾.[3]

﴿وَإِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْمِيراً﴾.[4]

قدرة الإنسان على التغيير:

وحيث كانت القوانين الاجتماعية _ حسب التصور الإسلامي _ لا تعبّر عن حتميّة مطلقة، بل تخضع لشرطها الموضوعي وهو واقع الإنسان المحكوم لإرادته واختياره، من هنا فقد آمن الإسلام بقدرة هذا الإنسان على تغيير أوضاعه الاجتماعية بالشكل الذي يصمم عليه.

---

(١) ندعو القارئ لمراجعة ما كتبه الشهيد الصدر في (مقدمات في التفسير الموضوعي).

(٢) الرعد:11.

(٣) الجن:16.

(٤) الإسراء:16.

إن القوانين الاجتماعية لا تكبل يد الإنسان، ولا تقف أمام خلاقيته وقدرته على التغيير، بل إنه قادر لا على تحدّي تلك القوانين الاجتماعية والخروج عليها، وإنما قادر على تسييرها وخلق شروطها المناسبة والتعجيل في مسيرتها نحو الأفضل.

إذن فالإنسان هو عنصر فاعل في التطورات التاريخية وليس مجرد عنصر قابل، وفي هذا يفترق الإسلام تماماً عن الماركسية والوضعية.

إن الحركة التكاملية للإنسان ـ سلباً وإيجاباً ـ عبر مسيرة الأنبياء لم تكن خاضعة للظروف الاقتصادية، ولا لطبيعة العلاقات الإنتاجية، كما أن المادية التاريخية والمدرسة الوضعية عموماً غير قادرة على تفسير النجاحات التي حققها بعض الأنبياء وعلى يد شعوبهم. كما هو بالنسبة لأمّة الإسلام وأمّة موسى عليه السلام ومن قبل ذلك حكومة داود وسليمان عليهما السلام، كما هي غير قادرة على تفسير الاخفاقات التي شهدتها بعض الأمم وبعض الأنبياء عليهم السلام.

ومن ناحية ثانية فإذا كان الإنسان هو عنصر الفعل والحركة، وهو أساس الانطلاقة في حركة التاريخ ـ وليست الطبيعة ـ فإن التطور التاريخي، والتحول الاجتماعي، لا يحدث ـ إذن ـ بقهر الطبيعة وحتميتها، كما لا يمكن أن يحدث لوحده. الإنسان هو صاحب الفعل في الحدث الاجتماعي، وإذن فلا يمكن أن نرسم للإنسانية مسيرة محددة، ومستقبلاً مرسوماً سلفاً بقطع النظر عن تدخل الإنسان نفسه، وفاعلية إرادته واختياره.

ولقد اكتشفت الماركسية خطأها حينما اعتقدت بأن المجتمع الإنساني سيتحول بفعل ما أسمته بـ(الحتمية التاريخية) ومنطق الديالكتيك من مرحلة الرأسمالية إلى الاشتراكية ثمّ إلى الشيوعية العالمية.

لقد اكتشفت أنها كانت غارقة في خيال حينما بشرت بالثورة العمالية العالمية التي تتحقق على يدها الشيوعية العالمية، تلك الثورة التي تفرضها وتحتمها وسائل الإنتاج، والعلاقات الإنتاجية، فلقد مضى أكثر من سبعين عاماً على ثورة أكتوبر الروسية ولا توجد اليوم أيّة بشائر للثورة العمالية العالمية.[١]

ولقد كان من المفروض حسب الطريقة الماركسية في التفكير أن لا تتأخر الثورة كثيراً سيّما وإن شروطها الاقتصادية وحسب النظرية الماركسية كاملة تماماً في أكثر بلدان الغرب المتطورة.

أما حسب التصور الإسلامي فالإرادة الإنسانية هي صاحبة القرار في التحول الاجتماعي.

والإرادة الإنسانية ليست نتاجاً لعوامل طبيعية اقتصادية، أو جغرافية، أو سيكولوجية كما حاولت أن تشرحه المادية التاريخيّة.

وإذن فلا نستطيع ضبطها في الزمان والمكان المحدّد، كما فعلت الماركسية.

لقد تحدّث القرآن الكريم عن هذا التصور الإسلامي بقوله:

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾.[٢]

وفي آية أخرى:

---

(١) بل انهارت تلك الآمال والبشائر عند انهيار الاتحاد السوفيتي وانحلاله. المؤلف.

(٢) البقرة214.

﴿ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾.[1]

وحسب ما تفيده هاتان الآيتان فإن كل تحول اجتماعي سواء إلى الأفضل أو إلى الأسوء هو بفعل الإنسان واختياره.

* * *

ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن هذه النقطة هي من أروع ما يمكن أن يشهد على أن حضارة الإسلام هي حضارة ثورية، تغييرية هادفة.

وعند هذه النقطة بالذات تتكسر كل التضليلات والأقاويل التي تتهم الإسلام بالرجعية والجمود.

كما يجب أن نشير أيضاً إلى حقيقة أخرى:

هي أن الماركسية أدركت خطأها، فاعترفت أخيراً بحقيقة الدور الإنساني الفعال في التاريخ.

لقد كتب ستالين يقول:

(إن المجتمع غير عاجز أمام القوانين، وأن في وسعه عن طريق معرفة القوانين الاقتصادية، وبالاستناد إليها أن يحدّ من دائرة فعلها، وأن يستخدمها في مصلحة المجتمع، وأن يروضها مثلما يجري حيال قوى الطبيعة وقوانينها).[2]

(إنّ المادية الجدلية في تأكيدها للطابع الموضوعي لقوانين المجتمع تؤكد في نفس الوقت الدور الموضوعي الذي تلعبه الأفكار،

(١) الأنفال:53.

(٢) دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع/ ستالين:22.

يعني النشاطات العلمية الواعية، مما يتيح للناس أن يؤخروا أو يقدموا، وأن يشجعوا أو يعرقلوا تأثير قوانين المجتمع).[1]

وفي هذين التصريحين يتضح تماماً مدى التراجع أو التناقض عن مبدأ (الحتمية التاريخية) الذي التزمت به الماركسية، وراهنت _ على أساسه _ على التحوّل الشيوعي العالمي، وعلى مستقبل البشرية كاملة.

موقع التدخل الإلهي:

بقي جزء آخر في النظرية الإسلامية هو الجانب الإلهي في عمل القوانين الاجتماعية.

يجب أن نفهم أوّلاً أن لا تناقض بين إرادة الله وبين القوانين الاجتماعية، فإن القوانين الاجتماعية هي تجسيد لإرادة الله وليست هي غيرها.

فالإسلام في الوقت الذي يؤمن بقوانين وسُنن تحكم حياة المجتمع الإنساني، وتأريخه، يؤمن أيضاً بأن الله تبارك وتعالى هو اليد التي سَنّت تلك القوانين، وأعطتها صفتها القانونية.

ولكن يبقى هذا السؤال:

هل تستطيع الإرادة الإلهية أن توقف عمل هذه القوانين؟

وهل تستطيع الإرادة الإلهية أن تتجاوز هذه القوانين وتحكم لا من خلالها وإنما من فوقها؟

الحقيقة أن هذا السؤال لا يخص القوانين الاجتماعية وحدها، وإنما يتعدّاها إلى كل قوانين الطبيعية، فهنا أيضاً يرد السؤال:

هل تستطيع الإرادة الإلهية أن توقف عمل القوانين الطبيعية؟

---

(١) المادية والمثالية في الفلسفة/ ستالين152.

وهل تستطيع الإرادة الإلهية أن تتجاوزها؟

تجاه هذين السؤالين يمكن القول:

إن الإرادة الإلهية تتدخل في عالم الإنسان، وفي عالم الطبيعة بنحوين من التدخل:

الأوّل: التدخل غير المباشر، أي من خلال القانون الطبيعي، والاجتماعي، بايجاد ظروفه وشروطه الموضوعية.

الثاني: التدخل المباشر الذي يتجلى فيه دور الإرادة الإلهية فوق القانون، وتحجب الإرادة الإلهية عمل القانون نفسه سواء الطبيعي أو الاجتماعي.

ويمكن أن نذكر بهذا الصدد مجموعة من الآيات التي تشير إلى نماذج من التدخل الإلهي المباشر كما في قوله تعالى:

﴿وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللَّهَ رَمى﴾.(١)

﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجابَ لَكُمْ أَنّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾.(٢)

﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْراً أَبابِيلَ * تَرْمِيهِمْ بِحِجارَةٍ مِنْ سِجّيلٍ﴾.(٣)

﴿قُلْنا يا نارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاماً عَلى إِبْراهِيمَ﴾.(٤)

﴿فَلَوْ لا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾.(٥)

---

(١) الأنفال:17.

(٢) الأنفال: 9.

(٣) الفيل: 3 و4.

(٤) الأنبياء:69.

(٥) البقرة:64.

في هذا الضوء نستطيع أن نقرر قاعدة عامة هي: أن التحول الاجتماعي، والتطور التاريخي يخضع لعنصرين:

عنصر الفعل الإنساني، وعنصر التدخل الإلهي.

ولكن التدخل الإلهي ليس ارتجالياً، واعتباطياً. إن التدخل الإلهي نفسه تعبير عن قانون من القوانين الاجتماعية حسب التصور الإسلامي.

كما أن التدخل الإلهي نفسه خاضع لشروط وضوابط وضعتها الإرادة الإلهية المقدسة، ويكون بمقدور الإنسان العمل على توفير تلك الشروط والضوابط ومن ثَمَّ تأتي عملية التدخل الإلهي.

ومن هنا يلاحظ أن عنصر التدخل الإلهي رغم ما فيه من غيبية وارتباط بعالم القدرة اللامتناهية، ليس مفصولاً عن إرادة الإنسان واختياره.

وحيث كنا لا نقصد الدخول في تفاصيل هذا البحث، إنما نستعرضه بوصفه قانوناً عاماً يدخل في صميم نظرية الإسلام عن القوانين الاجتماعية، وتاريخ الأمم، لذا فسوف نكتفي بالإشارة إلى بعض الدلائل عليه من القرآن الكريم، والتي تؤكد عدم انفصاله عن إرادة الإنسان:

قال تعالى:

﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدامَكُمْ﴾.(١)

﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً﴾.(٢)

﴿وَتِلْكَ الْقُرى أَهْلَكْناهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِداً﴾.(٣)

---

(١) محمّد: 7.

(٢) الجن:16.

(٣) الكهف:59.

ففي مجموع هذه الآيات نلاحظ أن حركة الإنسان هي التي تحقق الشرط الموضوعي للتدخل الإلهي. الانتصار لله ولكلمة الله، والاستقامة على طريق الله، وتحمّل المعاناة في هذا السبيل، هي من دواعي التدخل الإلهي.

وهكذا أيضاً البعد عن الله، والانحراف عن طريق الله، وظلم الإنسان نفسه وربه هو الشرط في التدخل الإلهي المعاكس.

خلاصة واستنتاج:

لقد أصبح بمقدورنا في ضوء العرض السريع المتقدم أن نضع النقاط التالية حول التصور الإسلامي عن القوانين الاجتماعية وطريقة عملها.

أوّلاً: يخضع المجتمع الإنساني لقوانين وسُنن تحكمه.

ثانياً: لا تتمتع هذه القوانين الاجتماعية _ خلافاً للقوانين الطبيعية _ بحتمية مطلقة مفروضة على هذا الإنسان، إنما هي حتمية مشروطة والإرادة الإنسانية هي التي تتحكم في الشرط.

ثالثاً: إن هذه القوانين هي انعكاس وتعبير عن إرادة الله، وليست مفصولة عنها.

رابعاً: إن الإرادة الإلهية حاكمة على هذه القوانين، وقادرة على ايقاف عملها، وتجاوزها.

خامساً: يخضع التحول الاجتماعي إلى عنصر إنساني وعنصر إلهي.

* * *

الفصل الثاني

المشكلة السياسية

إن تحديد المشكلة السياسية من شأنه أن يساهم في وضع الحل لها.
ومن هنا فإن منهجية البحث تفرض علينا الوقوف عند هذه النقطة بالذات.

ما هي المشكلة السياسية؟

ليست المشكلة السياسية ذات طبيعة أخرى غير طبيعة المشكلة الاجتماعية إنما هي وجه من وجوهها، وحلقة من حلقاتها. فإذا كانت المشكلة الاجتماعية هي مشكلة (علاقة الإنسان بالإنسان) فإن المشكلة السياسية هي ما يتعلق بجانب الحكم والسلطة من هذه العلاقة.

لقد واجه الإنسان مشكلة في علاقته بأخيه الإنسان؛ لقد وجد أن حقوقه مهددة بالخطر! لا من قبل الطبيعة، بل من قبل الإنسان نفسه فهناك تعارض مصالح، وتزاحم مصالح؛ وهناك آمال ورغبات يحملها هذا الإنسان لا توفرها الطبيعة له، من هنا سينشأ التسابق، والاختلاف، والصراع بين الإنسان وأخيه الإنسان.

والأمر الذي ساهم في تعقيد المشكلة أكثر أنه لا توجد حدود وضوابط معلومة لحقوق الإنسان التي يجب أن تحفظ له.

إن دائرة حقوق الإنسان وحدودها هي الأخرى محلّ اختلاف، ووجهات نظر متعددة، الأمر الذي ساهم إلى حد كبير في أعضال المشكلة الاجتماعية ومواجهة الصعوبة البالغة في حلها.

فلم تكن المشكلة فقط أن بعض الناس يتجاوزون على حقوق الغير، ويهضمون حقوقهم المشروعة لهم بالأساس؛ إنما اتخذت المشكلة بعداً آخر وانبثق السؤال التالي:

ما هي تلك الحقوق؟ وما هي درجة الالزام فيها؟ وعلى أيّ حال ففي (علاقة الإنسان بأخيه الإنسان) لوحظ أن حقوقه مهدّدة بالخطر من قبل نفس الوسط الاجتماعي الذي يعيشه. هذه هي المشكلة الاجتماعية بشكل عام.

ولقد انعكست هذه المشكلة على مجال الحكم والسلطة حين اختار الإنسان لنفسه _ بشكل عفوي أو متعمد _ ظاهرة السلطة وجهاز الحكومة في محاولة لحل المشكلة الاجتماعية. هنا تبلورت المشكلة السياسية:

الصراع على السلطة.

الصراع مع السلطة.

الصراع على شكل الحكم وطبيعته.

الصراع الدولي.

إن هذه الدوائر الأربع هي التي استوعبت المشكلة السياسية.

□ - الصراع على السلطة:

السلطة بطبيعتها مصدر قوة، وهي تتيح لذويها فرصاً كبيرة للاستغلال والانتفاع، ومن ناحية ثانية فإن السلطة سيادة، والإنسان ذاتاً ميال إلى السيادة. ومن هنا فقد انفتح على الإنسان باب جديدة للصراع هو (الصراع على السلطة).

فإذا كانت السلطة مصدر قوة، ومصدر سيادة فمن هو الأحق بها؟

وإذا كان الإنسان بطبيعته طموحاً إلى السيادة وإلى القوة، فمن الطبيعي أن نفترض حدوث الصراع في الطريق إلى السيادة وإلى القوة.

□ - الصراع مع السلطة:

والسلطة مصدر فرض، وتحميل مسؤوليات، وإصدار أوامر، ووضع حدود. والذين يتربعون على عرش السلطة مهما بلغوا من النزاهة والعدالة، فإنهم _ وبمقتضى موقعهم _ عاملون على تحديد الحريات، ووضع الضوابط والالزامات، فكيف إذا أسأنا الظن بهؤلاء المتسلطين؟

من الطبيعي _ إذن _ أن يدخل الإنسان في صراع مع السلطة حينما تتجاوز، وتستغل، ولا تراعي الحقوق الطبيعية للآخرين.

بل من الطبيعي إلى حد كبير أن نفترض الصراع مع السلطة حتّى حينما تكون سلطة قانونية ملتزمة وعاملة؛ ذلك أن السلطة _ كما لاحظ علماء السياسة _ هي تحديد للحريات، أو كما عبروا تناقض مع الحرية!، وهي من أجل الحفاظ على الصالح العام، وحفظ السلام الاجتماعي مضطرة لأن ترسم الضوابط، وتضع الحدود، لتسيير الحياة الاجتماعية دونما اصطدام أو فوضوية. وهذا أمر قد يفهمه الكثير من الناس بوصفه مضايقة لهم أو تعدياً على حقوقهم وحريتهم الطبيعية المشروعة.

وهكذا فإن الصراع مع السلطة _ سواء بأشكاله العنيفة والصريحة، أو بأشكاله الهادئة والخفية _ هو مسألة طبيعية ومتوقعة، سيّما ونحن لا نفترض في هذا الإنسان الكمال المطلق، وبخاصة حين لا تكون حقوق الإنسان وحدودها وأبعادها واضحةً كل الوضوح.

□ - الصراع على شكل الحكم:

والسلطة تهدف إلى حلّ المشكلة الاجتماعية، وتأمين حقوق الإنسان في علاقته مع أخيه الإنسان.

لكن ما هو السبيل إلى هذا الهدف؟

وما هو الشكل الذي يتعين على السلطة اتخاذه من أجل حل المشكلة؟

الطبيعة لا تفرض شكلاً محدداً والإنسان غير متأكد، ولا متفق مع أبناء جنسه على الشكل الأفضل في الحكم.

والذين بيدهم جهاز الحكم كغيرهم من هذه الناحية على حد سواء، وهم إضافة إلى ذلك مُعرَّضون للوقوع في خطأ، والوقوع تحت التأثير.

إذن فقد انفتحت على الإنسان أبواب مشكلة جديدة هي الصراع على شكل الحكومة، وكيفية الحكم.

□ - الصراع الدولي:

والصراع على السلطة، ومع السلطة، وعلى كيفية الحكم ينعكس في دائرة أوسع، هي دائرة الأمم والشعوب، الأمّة مع الأمّة الأخرى، والشعب مع الشعب الآخر.

صراع في داخل الأمّة نفسها، وصراع بين الأمم. وهذا هو ما أطلقنا عليه عنوان (الصراع الدولي)، إنه انعكاس للصراعات الثلاثة السابقة.

ولا نريد أن ندخل هنا في حديث عن أن الشعوب هي أطراف هذا الصراع أو الحكومات وحدها. إنه مهما يكن الأمر فإن واقع هذا الصراع انعكاس للصراعات المتقدمة مع السلطة وعلى السلطة وعلى كيفية الحكم. إلاّ أنّه في دائرة أوسع، وفي محيط أكبر، محيط الأمم المتعددة والمتقابلة.

ما هي العلاقة بين الشعوب؟

وحينما تتزاحم المصالح بينها في ثروات الطبيعة المحدودة فما هي الحقوق الطبيعية لكل شعب؟ وما هي الأولويات؟

وهكذا أيضاً، أيّ الشعوب هي صاحبة الحق في فرض الكلمة، والقيمومة على المسيرة الإنسانية؟ وهل هناك شعب يمتاز بهذه الصفة؟

هذا هو المجال الرابع للمشكلة السياسية.

وتبعاً لهذه المجالات الأربعة نحن مدعوون لدراسة المحاور التالية التي انعكست فيها الصراعات السابقة وكانت أهم الظواهر السياسية في المجتمع البشري:

1 _ تفسير ظاهرة الدولة.

2 _ تقويم ظاهرة الدولة.

3 _ مصدر سيادة الدولة.

4 _ الأمّة.

5 _ القومية.

6 _ المواطنة.

وقبل الدخول في هذه الأبحاث يحسن أن نمهّد لذلك ببحث عوامل الصراع السياسي أوّلاً، ثمّ الأُطروحات الكبرى التي عرفتها البشرية لحل هذا الصراع.

* * *

الفصل الثالث

عوامل الصراع السياسي

إذا كان الصراع السياسي يمثل ظاهرة اجتماعية متأصلة فقد جهد كل من علماء السياسة والاجتماع في اكتشاف العوامل التي تضطر المجتمع الإنساني وتفرض عليه أن يخوض هذا الصراع المرير المزمن.

لقد لوحظ تجمع عدة عوامل، وفي ظروف واحدة أو مختلفة، تدعو لهذا الصراع، وفي هذا المجال فقد برزت عدة نظريات تختلف مع بعضها في تركيزها على هذا العامل أو ذاك.

النظريات الواحدية والتعددية:

والتصنيف السائد والمتداول للنظريات الموجودة حول هذا الموضوع هو تصنيفها إلى النظريات الواحدية والنظريات التعددية، أي النظريات التي تؤمن بالعامل الواحد، والنظريات التي تؤمن بالعامل المتعدد.

وتقف على قمة النظريات الواحدية النظرية الماركسية التي ترجع هذا الصراع إلى العامل الاقتصادي الذي يمثله التناقض بين شكل الإنتاج، وطريقة التوزيع.

كما تقف في هذا الصف أيضاً نظريات أخرى أمثال نظرية فرويد في العامل الجنسي، والنظرية العرقية، وغيرها.

وفي مقابل ذلك تلتزم النظرية التعددية (التي تسود في الغرب باستثناء الفرويديين) بأن من الخطأ حصر عوامل الصراع السياسي في عامل واحد، سواء أكان الاقتصاد، أم الجنس، أم غيرهما.

إنما تتضافر عدة عوامل سيكولوجية، وبيولوجية، وجغرافية، وثقافية، واقتصادية، واجتماعية وغيرها، لتنتهي مجموعها إلى ديمومة الصراع الإنساني.

نظريات العامل الطبيعي والعامل الإنساني:(١)

نعتقد أن التصنيف الأفضل هو تصنيف النظريات الباحثة عن عوامل الصراع السياسي إلى نظريات العامل الطبيعي ونظريات العامل الإنساني.

إن العودة بالصراع إلى عوامل خارج إرادة الإنسان واختياره يعني الالتزام بنظرية العامل الطبيعي بوصفه المحرك الأساس والشعلة التي توقد نار الصراع، سواء وضعنا العامل الاقتصادي، أو الجغرافي، أو الديموغرافي أو غيرها، فإننا في جميع هذه الفروض نرجع بالصراع السياسي إلى ما وراء الإرادة الإنسانية.

أما حين نكتشف وراء تلك العوامل، ومعها، عوامل إنسانية يتحكم فيها الإنسان نفسه، وتكون هي الجسر الحقيقي التي تعبر عليه تلك العوامل للتأثير في ديمومة هذا الصراع وأحداثه، فحينئذٍ نكون قد وضعنا

(١) إن تقسيم النظريات على أساس وحدة العامل وتعدده قسمة صحيحة إلاّ أنها لا تخدم الغرض الذي يتوخاه العالم الاجتماعي والسياسي من هذا البحث، فهي لا تكشف عن فوارق جوهرية حقيقية بين النظريات، بخلاف تصنيف النظريات إلى نظريات العامل الطبيعي والإنساني.

العامل الإنساني على اعتبار أنه هو العامل الأساسي في حركة الإنسان الاجتماعية والسياسية.

وفي هذا الضوء سننظر أين تقف النظرية الماركسية، والنظرية الغربية، والنظرية الإسلامية.

وفي هذا الضوء أيضاً نحاول تقويم هذه النظريات والحكم عليها.

□ - الصراع السياسي في ضوء النظرية الماركسية:

الصراع السياسي هو مظهر من مظاهر التاريخ الإنساني، والماركسية تفسّر التاريخ كله على أساس اقتصادي، وعلى هذا فإن الصراع السياسي إذن هو من فعل العامل الاقتصادي.

وبشكل سريع ومختصر نستطع أن نشرح النظرية:

تفترض الماركسية أن طبيعة الأشياء تفرض تناقضاً بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.[1]

ذلك أن لكل نوع من القوى الإنتاجية علاقات خاصة في الإنتاج والتوزيع، وحيث إن قوى الإنتاج ليست ثابتة وإنما هي متطورة، إذن فبمقدار ما تتقدم خطوة إلى الأمام تكون قد ابتعدت عن علاقات الإنتاج والتوزيع التي كانت قائمة أوّلاً، وأصبحت تتطلب علاقات انتاج جديدة.

ثمّ إن هذا التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج يولد تناقضاً جديداً بين طبقتين في المجتمع.

---

(١) قوى الإنتاج هي الوسائل التي يعتمدها الإنسان في الإنتاج وفي استثمار الطبيعة من اليد والمحراث، إلى الآلات البخارية، وإلى الكهربائية، وهكذا حسب تطور الإنسان المادي. أمّا علاقات الإنتاج فهي طريقة توزيع الثروة المنتجة، أي علاقات الملكية التي تتخذ أشكالاً مختلفة، الإشاعة، ثمّ العبودية، ثمّ الاقطاعية، ثمّ الرأسمالية، ثمّ الاشتراكية.

الطبقة التي تحاول الحفاظ على علاقات الإنتاج القائمة لأنها تحفظ مصالحها، والطبقة الجديدة التي تطلب علاقات انتاج وتوزيع جديدة تتوافق مع شكل القوى المنتجة التي تطورت عمّا قبل.

إن هذا الصراع الطبقي _ حسب فهم الماركسية _ هو اليد الخفية التي تحرّك دولاب الحياة الاجتماعية، هو السر الكامن وراء كل الصراعات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية.

وفي هذا كتب كارل ماركس قائلاً:

(إن العلاقات الاجتماعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقوى الإنتاجية؛ فحين يحصل البشر على قوى انتاجية جديدة يتغير طرز انتاجهم وطرائق كسبهم. وتتغير جميع علاقاتهم الاجتماعية...).[١]

وتذهب الماركسية لأبعد من ذلك فتقول:

إن هذا التناقض بين القوى المنتجة، وعلاقات الإنتاج وما يحدثه من صراع طبقي هو الأساس لكل الظواهر الإنسانية بما في ذلك الدين، والفلسفة والأخلاق والثقافة، والفن...

كتب كونستانيوف:

(ينبغي البحث عن منبع الأفكار الاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية في الاقتصاد قبل كل شيء).[٢]

أما جورج بوليتزر فإنه يقول:

(الأساس هو نظام المجتمع الاقتصادي في مرحلة معينة من نموه.

---

(١) نقلاً عن (دور الأفكار التقدمية في تطور المجتمع): 4.

(٢) المصدر السابق.

أما البناء الفوقي فهو النظرات السياسية والقانونية، والمؤسسات السياسية والقانونية وغيرها التي تتعلق بهذا النظام).[١]

* * *

نستطيع أن نخلص إلى هذه النتيجة حسب ما تفهمه النظرية الماركسية:

إن الصراع السياسي بكل أشكاله الآنفة الذكر هو انعكاس للصراع الطبقي.

فالصراع على السلطة هو صراع بين الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج والطبقة التي لا تملكها. والصراع مع السلطة كذلك أيضاً.

والصراع الدولي هو أيضاً تعبير عن الصراع الطبقي في داخل الأمّة ذاتها.

كما أن الصراع على كيفية الحكم هو محاولة البرجوازية لفرض نظام حكم يتناسب مع مصالحها الإنتاجية الجديدة.

وفي ختام هذا العرض يجب أن نشير إلى أن الماركسية لم تنفرد في تأكيدها على العامل الاقتصادي، فكثيرون قبل ماركس أدركوا دور العامل الاقتصادي، والصراع الطبقي في التقلبات السياسية. إلاّ أن الماركسية امتازت بنقطتين:

الأولى: إنها اعتبرت العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي، والوحيد وراء تلك التقلبات والتطورات وتنكرت للعوامل الأخرى، بل اعتبرتها انعكاساً للعامل الاقتصادي نفسه.

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية/ جورج بوليتزر وآخرون:127.

الثانية: كما أعطت الماركسية للطبقة مفهوماً خاصاً حسب علاقات الإنتاج ووسائل الإنتاج، بينما كان المفهوم السابق على الماركسية يحدّد الطبقة على أساس مستوى المعيشة لا على أساس وسائل الإنتاج.

ملاحظات عامة:

وقبل البدء بالحكم على النظرية الماركسية في عوامل الصراع السياسي نلفت نظر القارئ إلى ما يلي:

1 ـ تقف النظرية الماركسية في صف نظريات العامل الطبيعي، التي لا ترى للإرادة الإنسانية دوراً في هذا الصراع، وإنما إرادته نفسها تابعة للعامل الاقتصادي، وهكذا حتّى ثقافته وأفكاره، وأخلاقه...

2 ـ والماركسية تقرر حتمية الصراع السياسي. فالتناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج لا يكف عن تحريك دفة الصراع الطبقي بكل أشكاله بما فيه الصراع السياسي، وسوف يبقى الصراع السياسي حتمياً حتّى يصل ركب البشرية إلى نهاية ظاهرة الطبقية وانعدامها في مجتمع شيوعي موحّد.

وتعتبر عبثاً كل محاولة ترمي إلى ايقاف عجلة هذا الصراع ما زالت الطبقة موجودة، إنها سوف تصطدم بمقتضيات الطبقية.

إنّ علينا أن ندع الباب مفتوحاً أمام هذا الصراع. بل علينا ـ إذا كنا راغبين في التعجيل بمجتمع الصفاء السياسي ـ أن نعمل على المبالغة في هذا الصراع، وتكثيفه كيما يصل المجتمع إلى المرحلة التي تأذن بانتفاضة البروليتاريا العالمية.

وفي التفسير الماركسي المتقدم تكون المنفعة هي الدافع الحقيقي وراء الحركة السياسية في المجتمع.

فالطبقة التي تملك، والطبقة التي لا تملك _ وهما طرفا الصراع _ يعملان معاً بدافع منفعي، ومن هنا تؤمن الماركسية أن هذه النفعية في الطبقة العمّالية يجب تركيزها من أجل أن توحد صفوفها وتنهض ضد البرجوازية.

كتب انجلز وهو يحلل ظاهرة الصراع السياسي:

(إن القوة ليست سوى وسيلة، وإن الغاية هي المنفعة الاقتصادية. ولما كانت الغاية أكثر جوهرية من الوسيلة التي تستخدم لضمانها، فإن الجانب الاقتصادي من المسألة هو أكثر جوهرية في التاريخ من الجانب السياسي في جميع قضايا السيطرة والاخضاع حتّى يومنا الحاضر.

كان الاخضاع دوماً وسيلة لإملاء المعدة بأوسع ما في املاء المعدة من مدلول).[١]

والماركسية كما قلنا لا ترفض هذا المنطق النفعي، ولا تنتفض عليه، وإنما بنفس الطريقة تسير في معالجة المشكلة.

فقد كتب بوليتزر:

(إن للبروليتاريين في جميع بلاد العالم نفس المصالح التي تجعلهم ضد الطبقة المستغِلة، لأنهم أعضاء في نفس الطبقة المستغَلة).[٢]

وحينما تستولي الطبقة العمالية على الحكم فإنها تستعمل أجهزة الدولة لتحقيق مصالحها الطبقية، ولكنها تفسر ذلك بالقول:

(إن البروليتاريا إذ تسعى إلى تحقيق مصلحتها الطبقية تعمل لخير الإنسانية بأسرها).[٣]

---

(١) نقلاً عن (ضد دوهرنك) 27:2.

(٢) أصول الفلسفة الماركسية/ جورج بوليتزر 320.

(٣) مدخل إلى علم السياسة/ دوفرجيه 222 ـ 254.

وفي التفسير الماركسي لا يمكن أن يكون للأقطار كافة، وللأدوار التاريخية جمعاء اقتصاد سياسي واحد كما قال انجلز.

لأن وسائل الإنتاج لما كانت هي عنصر الحركة في الصراع، فمن الطبيعي أن يكون للتطور الصناعي والتقدم الفني أثره البالغ في الصراع السياسي، سواء في شكل هذا الصراع، أو في ديمومته، أو في العمل على البلوغ به إلى المرحلة الأخيرة تحت سيطرة الطبقة العاملة.

ومن الطبيعي إذن أن تختلف الأدوار التاريخية، وتختلف الأمم في اقتصادها السياسي طالما كانت مختلفة في تطورها الصناعي، وتقدمها التقني.

ومن هنا أيضاً ترى الماركسية أن الطاحونة الهوائية تولد مجتمع الحكم الاقطاعي، وإن الطاحونة البخارية تولد مجتمع الرأسمالية الصناعية على حد تعبير ماركس.

مناقشة النظرية الماركسية في الصراع السياسي:

إذ نمضي في مناقشة النظرية الماركسية فإننا لا ندعي الأصالة فيما سنسجله. فلقد عرض كتاب (اقتصادنا) لأستاذنا الشهيد الإمام العظيم السيد محمّد باقر الصدر أقوى وأركز مناقشة واجهت النظرية الماركسية في تفسيرها لحركة التاريخ على أساس العامل الاقتصادي.

وحقاً لم تشهد المادية التاريخية كما لم تشهد المادية الفلسفية نقداً علمياً وفلسفياً كما شهدته في كتاب (اقتصادنا) وفي كتاب (فلسفتنا).

إننا إذ نمضي في مناقشتنا للنظرية الماركسية فإنما اعتماداً واستفادة مما حمله القسم الخاص بالنظرية الماركسية من كتاب اقتصادنا.

ويجب أن يكون واضحاً في البدء، أننا لا ننكر على الماركسية تأكيدها على العامل الاقتصادي، كما أسلفنا؛ فإن كثيرين قبل ماركس وضعوا العامل الاقتصادي في سلسلة العوامل الداعية للصراع السياسي.

والنظرية الإسلاميّة بالخصوص حين تكتشف أساساً ذاتياً للصراع السياسي، لا تنسى أن العامل الاقتصادي هو انعكاس لذلك الأساس كما سنرى.

إن مناقشتنا للماركسية تنصب على نقطتين هما موضع امتيازها عن النظريات الأخرى:

النقطة الأولى: مبالغتها في دور العامل الاقتصادي إلى حدّ اعتباره هو الأساس وراء كل الأحداث الاجتماعية وكل الظواهر الإنسانية بما في ذلك الأفكار، والأخلاق، والفنون...

النقطة الثانية: تتعلق بفهمها للطبقة على أساس اقتصادي فقط.

وفيما يلي نسجّل ملاحظاتنا حول هاتين النقطتين:

دور العامل الاقتصادي:

أن تكون الأفكار، والأخلاق، والأديان، والفلسفات والعلوم كلها بناءً فوقياً للعامل الاقتصادي كما تقول الماركسية، وذاك ما نترك مناقشته لكتاب (اقتصادنا) الذي تناول الموضوع بشكل مفصل، وكشف عجز الماركسيّة في تفسير كل هذه الأمور على أساس اقتصادي ولأننا في هذا الكتاب (المذهب السياسي) نتخصص لبحث الجوانب ذات العلاقة بالنظرية السياسية أو المذهب السياسي.

ولذا فإننا سنقتصر على مناقشة الماركسية في تقويمها لدور العامل الاقتصادي في الصراع السياسي.

إننا نلاحظ على الماركسيّة:

أوّلاً: تناسيها لعوامل أخرى ثقافية، وأخلاقية، وطبيعية، ذات أثر في الصراع السياسي بشكل وآخر.

فمن دون شكّ _ وعلى سبيل المثال _ أن للمواهب التي تمتع بها نابليون، والطموحات التي كان يحملها هتلر، والروح الثورية التي امتاز بها لينين عن رفاقه، وهكذا الشجاعة العظيمة التي امتلكها الإمام الخميني، من دون شكّ كان لهذه الخصائص أثر كبير في تغيير مجرى الأوضاع السياسية في العالم. وأمثال هذه كثيرة جداً على مر التاريخ.

ولولا الثلوج التي كانت تغطي أراضي روسيا لكانت قد سقطت في قبضة الألمان، ولم يكن أحد يعلم ماذا سيكتب للبشرية من جرّاء هذا الانتصار.

(وليس أحد يدري ماذا كان يحدث لو لم تسمح الشروط الطبيعية للوباء باكتساح أرجاء الإمبراطورية الرومانية، وامتصاص مئات الألوف من سكانها مما ساعد على انهيارها وتغير الوجه التاريخي العام.

ولا يدري أحد أيضاً أيّ اتجاه كان يتّجه التاريخ القديم لو أن جندياً مقدونياً لم ينقذ حياة الاسكندر في اللحظة المناسبة فيقطع اليد التي أهوت عليه بالسيف من خلفه وهو في طريقه إلى فتح عسكري خطر امتدت آثاره عبر الأجيال والقرون).[1]

وهكذا لا يمكن أن نتنبأ بما كان سيحدث لو أن الإمام الخميني قد تمت تصفيته أيام الشاه، أو كان قد مات قبل انتصار الثورة الإسلاميّة في ايران.

---

(١) اقتصادنا:147.

إن شواهد تاريخية كثيرة تدلل على أن عوامل أخرى غير الأساس الاقتصادي وغير الفوارق الطبقية كان لها فعلها في أحداث الصراعات السياسية؛ والتاريخ يقدم لنا أكثر من شاهد حول النزاعات الدينية أو الإيديولوجية، وحول الانتماءات الأسرية والقومية، التي سببت بشكل مباشر أكثر من صراع، أو تركت بصماتها في صراعات تاريخية كبرى، لقد لعب التحالف بين المسلمين والكروات دوراً بالغاً في صد الهجوم الصربي على المسلمين في البوسنة والهرسك، وكان هذا التحالف يعتمد على نزاعات عرقيّة بين الصرب والكروات، ولم يكن أحد يعلم ماذا سيكون حال المسلمين هناك لو كان التحالف يسير باتجاه معاكس بين الصرب والكروات.

كما كان أحيانا للأحقاد الشخصية والعلاقات العاطفية، دور ليس من السهل إغفاله في تفسير الأحداث التاريخية. إن تلك العلاقات هي التي تفسر تولية الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لمعاوية بن أبي سفيان على بلاد الشام رغم أن الخليفة الثاني لم يكن يتفق في طريقة الثراء والبذخ مع معاوية ولم يكونا من طبقة واحدة.

كما أن الطريقة التي حدّدها الخليفة الثاني لانتخاب الخليفة بعده لم تكن تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الاقتصادية بمقدار ما خضعت لطبيعة العلاقات بين عمر وعليّ عليه السلام من ناحية وبين عمر وعثمان من ناحية أخرى، وهكذا تغير مجرى التاريخ وفقاً لهذه العلاقات.

ثانياً: وفيما عدا ذلك فإن الماركسية أخطأت حينما اعتبرت العامل الاقتصادي هو الأساس الواقعي للتركيب الطبقي في المجتمع؛ وإن ملكية وسائل الإنتاج هي التي فصلت المجتمع إلى طبقة مالكة، وطبقة غير مالكة.

إن التاريخ يشهد على أن هذه الحقيقة ليست صحيحة على الدوام أي إنها ليست حقيقة مطلقة.

فملكية وسائل الإنتاج دعت حقاً إلى تصنيف طبقي، لكن ليست الملكية دائماً هي الأساس في التصنيف، فقد لوحظ أن الطبقية وجدت في التاريخ قائمة على أسس أخرى غير الملكية.

بل كثيراً ما حدث في التاريخ أن الملكية كانت نتيجة الوضع الطبقي وليس العكس. ففي المجتمع الروماني مثلاً كانت طبقة الأشراف هي الطبقة ذات الامتياز، بينما كانت طبقة العامة تقف في الرتبة الثانية في الوقت الذي نلاحظ أن رجال الأعمال لم يكونوا أقل من الأشراف في ثرواتهم المادية، ومع ذلك فإن التقسيم الاجتماعي الطبقي القائم يومذاك لم يسمح بتصنيفهم إلاّ في الطبقة الثانية.

ومعنى ذلك أن الملكية لم تكن هي الأساس الواقعي للطبقية.

وقد نلاحظ مثل ذلك المجتمع الإسلامي حينما افترق إلى طبقة العرب وطبقة الموالي حيث كان الحكام الأمويون والعباسيون يعمدون إلى وضع الطبقة الأولى على رأس السلّم.

فإن هذا التقسيم لم يكن قائماً على أساس اقتصادي، بدليل أن القضية انقلبت بالعكس تماماً حينما أصبح الموالي هم المقرّبون للحكام العباسيين فيما بعد. وأمثال ذلك كثير في التاريخ الأمر الذي يؤكد لنا خطأ الماركسية في تفسيرها الطبقي.

ثالثاً: ومن ناحية ثالثة فإن الماركسية تنسى دور العامل الأخلاقي في الوقت الذي تعتقد أن أخلاقية المنفعة هي التي تحول التناقض الطبقي إلى صراع طبقي، ولولا هذه الأخلاقية فقد كان بالإمكان أن

تبقى الأيادي المالكة والأيادي العاملة بلا صراع، بل كان بالإمكان تحويل التفاوت في مستوى المعيشة تبعاً للملكية إلى مصدر للاحسان، والإنفاق، حينما تسود أخلاقية المودة، وإيثار المصالح العامة على المصالح الشخصية كما هو في مسعى الفكر الديني.

بل إن هذه الأخلاقية التي يرسخها الدين في شخصية أبناء المجتمع نفسها تدعو إلى الحدّ من التفاوت الطبقي، ومنع التطرف فيه.

إن الجانب الأخلاقي في المسألة هو الذي يقف وراء الصراع ويدفع نحوه، ولكن الماركسية إذ تدرك ذلك بوضوح تفسّر الجانب الأخلاقي نفسه على أساس اقتصادي، فالتفاوت الطبقي هو الذي يولد أخلاقية المنفعة، والملكية هي التي تولد حب الذات، أما في مجتمع تزول فيه الطبقية، والملكية، فإنه لا يوجد هناك _ حسب الماركسيّة _ ما يدفع إلى النفعية والذاتية في نفس الإنسان.

لكن من حقنا أن نتساءل هنا: كم كانت الماركسية موفقة في هذا التفسير؟ وهل أن وسائل الإنتاج، وملكية هذه الوسائل هي التي تفرض على الإنسان أخلاقية لا تتيح له فرصة الخلاص منها؟

إن أقل ما نستطيع أن نقوله هنا هو أن الماركسية لم تستطع البرهنة على هذه الدعوى العريضة؛ إنها مقولة غير مبرهنة لا نظرياً ولا تاريخياً.

وإذا أردنا أن لا نبتعد في النقاش، فإن تاريخ التجربة الإسلاميّة في القديم والحديث برهن على بطلان تلك المقولة.

إن أخلاقية الإيثار، والإنفاق في سبيل الله التي عاشها الإنسان المسلم في صدر الإسلام والتي عادت من جديد في التجربة الإسلاميّة الحديثة في ايران هي التي عملت على تغيير الوضع الاقتصادي وتطويره،

وليس العكس. فقد كانت الملكية ووسائل الإنتاج وعلاقات التوزيع هي نفسها في العهد الجاهلي، بينما تغيرت أخلاقية الإنسان في ظل الإسلام.

وهذا معناه أن الأخلاق ليست دائماً صنيعة وسائل الإنتاج، وملكيتها، وإن كانت قد تتأثر قليلاً أو كثيراً.

ومثل هذا بالضبط ما برهنت عليه التجربة الإسلاميّة الجديدة في إيران حيث عملت الأخلاقية الدينية على الإطاحة بالنظام الرأسمالي لا لكي يتحول إلى نظام اشتراكي، وإنما لكي يرجع إلى نظام الإسلام العادل الذي بشر به الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

يبقى لنا مع الماركسية الأسئلة التالية:

هل يعتبر الصراع السياسي حتمياً؟

ما هو أثر التقدم الصناعي في الصراع السياسي؟

وهل يصح افتراض أن لكل الأمم، ولكل الأدوار التاريخية اقتصاد سياسي واحد؟

هذا ما سنتركه إلى حين الحديث عن النظرية الإسلاميّة إن شاء الله تعالى.

□ - الصراع السياسي في ضوء النظرية الغربية:

لقد تذبذب الغربيون في تفسير الصراع السياسي بين النظريات الواحدية والنظريات التعددية.

وبالتأكيد فإن نظرية فرويد في العامل النفسي قد كسبت قيمة كبيرة لدى علماء الغرب إلاّ أننا لا نستطيع اعتبارها هي الاتجاه السائد أو المقبول لدى كل أو أكثر علماء الغرب.

ومن قبل فرويد كانت النظرية العرقية التي تفسر الصراع السياسي على أساس الفرق في العروق بين الناس، فهناك عروق دنيا يجب بطبعها أن تكون محكومة، وهناك عروق عليا يجب بطبعها أن تكون حاكمة.

ولكن هذه النظرية لم تعد تتمتع بقيمة علمية في عصرنا الحاضر.

ولعلَّ فيما عدا هاتين النظريتين فإن النظرية التعددية هي السائدة، بمعنى أن الغربيين يعتبرون للصراع السياسي أكثر من عامل بما في ذلك العامل البيولوجي، والعامل النفسي.

النظرية الغربية تعترف بالعوامل الثقافية، والسكانية (كثافة السكان) زيادة على العوامل الحضارية، والاقتصادية، والاجتماعية.

وليس من همنا فعلاً تصنيف النظرية الغربية إلى واحدية أو تعددية.

إن ما يهمنا هو التعرف على الحقيقة التالية:

إنه رغم اعتراف الغربيين بعوامل إنسانية إلى جنب العوامل الطبيعية في الصراع السياسي، فإنهم يرجعون ظاهرة الصراع السياسي إلى عامل أبعد من ذلك، هو ظاهرة عدم التكافؤ بين حاجات البشر، وبين ما تقدمه الطبيعة من ثروات، هذه الظاهرة التي يصطلح عليها بـ(ظاهرة العوز) أو النقص.

إن كل الفوارق النفسية، والبيولوجية، والحضارية، وكل الدواعي الاقتصادية، والاجتماعية، والجغرافية لم تكن كافية لإيجاد الصراع السياسي لولا أن الطبيعة لا توفر للإنسان كل ما يحتاجه، بل إن أكثر تلك العوامل هي انعكاس ونتاج مباشر أو غير مباشر لهذا الفقر في الطبيعة. ولو أن الطبيعة استجابت لكل نداءات الإنسان، ووفرت له كل احتياجاته الأولية والثانوية لم يعد هناك ما يدعو للصراع.

كتب (موريس دوفرجيه) وهو من أبرز علماء الاجتماع المعاصرين:

(لقد عدّ التفاوت بين حاجات الأفراد والخيرات المتوفرة في جميع الأزمات عاملاً أساسياً في النزاعات الاجتماعية والسياسية.

بشر مفرطون في الكثرة يتنازعون خيرات مفرطة في القلة...).[١]

(إن كل إنسان في المجتمع الذي تقل خيراته عن حاجات أفراده يحاول أن يحصل لنفسه على أكبر قسط من الامتياز على غيره والسلطة وسيلة ناجحة للظفر بذلك...).[٢]

وهذا هو ما عبر عنه (بارسونز) بالقول:

(نظراً لحقيقة مبدئية هي أن الموضوعات اجتماعية وغير اجتماعية التي هي مفيدة من حيث استخدامها أو ثمينة في ذاتها نادرة بالنسبة لما يكفي إشباع الاحتياجات الكامنة عند كل عامل، تنشأ مشكلة الحصص أو الأنصبة).[٣]

والإيمان بهذه الظاهرة (ظاهرة العوز) هو الذي دعا مالتوس وعلماء آخرين إلى الإيمان بضرورة تحديد النسل:

(من حيث إن السكان يتزايدون تزايداً طبيعياً بنسبة هندسية، على حين أن المواد الغذائية تتزايد تزايداً طبيعياً بنسبة حسابية...

... ولا بدَّ أن تصير الإنسانية إلى مجاعة ما لم تحدد عدد المواليد بالإرادة).[٤]

هذا هو جوهر النظرية الغربية:

وقبل البدء بتقييمها نشير إلى عدة ملاحظات.

---

(١) مدخل إلى علم السياسة/ موريس دوفرجيه258.

(٢) نفس المصدر:19.

(٣) مقدمة في نظريات الثورة/ أ. س. كوهون140.

(٤) مدخل إلى علم السياسة/ موريس دوفرجيه:58.

ملاحظات عامة:

1 ـ تنتمي النظرية الغربية إلى (نظريات العامل الطبيعي) في مقابل (نظريات العامل الإنساني).

فقد رأينا كيف يفسر الغربيون الصراع السياسي على أساس من نقص الطبيعة وظاهرة العوز فيها دون أن تكون لإرادة الإنسان دخل فيها.

نعم قد يكون بمقدور الإنسان تلافي قسطٍ من المشكلة عن طريق تحديد النسل، والتطور الصناعي والزراعي، وتكثيف عمليات الاستثمار، إلاّ أنّ المشكلة تبقى مشكلة الطبيعة لا مشكلة الإنسان.

فالإرادة الإنسانية هي التابع وليست هي الأصل في المشكلة.

2 ـ وفي ضوء النظرية الغربية فإن الصراع السياسي يبقى حتمياً ما دامت الطبيعة لا تجود على هذا الإنسان إلاّ بأقل من حاجاته.

إذن، فإلى أن تصل الإنسانية إلى مجتمع الوفرة السعيد فإن الصراع السياسي أمر لا مفرّ منه.

كتب (أوستن رني) في ذلك:

(وكما أن التنازع بين الأفراد وجه لا مفر منه في حياة البشر، فإن التاريخ السياسي وجه لا مفر منه في نطاق المجتمع البشري).[1]

وقد سبق أن النظرية الماركسية هي الأخرى تؤمن بحتمية الصراع إلى أن تصل البشرية إلى المجتمع الشيوعي العالمي الموحّد.

---

(١) سياسة الحكم/ أوستن رني 1:20.

مناقشة النظرية الغربية:

هل صحيح أن الطبيعة تعوز عن سدّ حاجات الإنسان؟

وهل صحيح أن ظاهرة العوز _ على افتراض وجودها _ هي السبب في هذا الموضوع؟

نحن نختلف تماماً مع ادعاء عوز الطبيعة، وعدم تكافؤها مع عدد السكان.

فما تزال الثروات الطبيعية غير مستثمرة ولا مستغلة.

وما تزال القدرة الإنتاجية في الطبيعة أكبر مما استثمره الإنسان بالفعل.

والقرآن الكريم يؤكد قدرة النعم الطبيعية على سدّ حاجات الإنسان في ظروف الاستثمار الجيد، والتوزيع العادل:

﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ * وَآتاكُمْ مِنْ كُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللهِ لا تُحْصُوها إِنَّ الْإِنْسانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾.(١)

إن الإنسان ظلوم في طريقة التوزيع، حيث تنعم شعوب في ترف مفرط على حساب شعوب أخرى تبحث عن لقمة العيش.

وحيث يموت مئات الآلاف سنوياً من الجوع من شعوب العالَم الثالث، في الوقت الذي تُلقى ملايين من أطنان الحنطة في المحيطات من أجل أن لا يتضرر الاقتصاد الأوربي والأمريكي.

وهو ظلوم في إنفاق المليارات الطائلة في الحروب، وفي تدمير ثروات الطبيعية نفسها.

---

(١) إبراهيم:33 ـ35.

والإنسان كفّار حين ينسى الدوافع الحقيقية للصراع ويتهم الطبيعة بالنقص.

على أننا لو اعترفنا بظاهرة العوز في الطبيعة، فإننا لا نقبل أن تكون على الدوام هي السبب في الصراع السياسي.

فقد شهد تاريخ الإنسانية صراعات عديدة لم تكن على أساس التنافس في الثروات، بل كانت هناك عوامل نفسية أو شخصية، وحتّى عوامل دينية وإيديولوجية تقف وراء الصراع.

□ - الصراع السياسي في ضوء النظرية الإسلاميّة:

حسب النظرية الإسلاميّة تتضافر على الصراع السياسي عدة عوامل، اقتصادية وغيرها، إلاّ أنها جميعاً لا تستقل بالتأثير، ولا يمكن لوحدها _ إذا أغفلنا الجانب النفسي في الإنسان _ أن تولد الصراع، والخلاف، والشقاق.

إن الصراع يمتد بجذوره إلى أعمق من هذه العوامل، وإلى شيء أكثر أساسية منها وقد نستطيع استخلاص عاملين وراء الصراع السياسي من وجهة نظر إسلاميّة:

1 _ تزاحم الدوافع الفطرية:

إن المحتوى الداخلي للإنسان هو القاعدة التي تنطلق منها شرارة الصراع، والمحتوى الداخلي للإنسان هو الحلقة التي يتعين على جميع العوامل الطبيعية أن تمر بها، ومن خلالها تستطيع أن توجِّه الصراع.

إنها بمثابة أوراق الترشيح التي إذا استطاعت العوامل السابقة أن تنفذ من خلال مساماتها وجد الصراع وإلاّ لا يكون هناك صراع.

وفي داخل الإنسان دوافع فطرية غريزية عديدة، هذه الدوافع هي التي تسيره بهذا الاتجاه أو بذاك، في شؤونه الصغيرة والكبيرة.

إن هذا البناء الذاتي هو المسؤول عن كل خطوة، وكل موقف، وكل ظاهرة إنسانية.

قال الله تعالى لدى الحديث عن الضالين:

﴿قالَ قَرِينُهُ رَبَّنا ما أَطْغَيْتُهُ وَلكِنْ كانَ فِي ضَلالٍ بَعِيدٍ﴾.(١)

ومثل ذلك قوله تعالى:

﴿أَتَواصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طاغُونَ﴾.(٢)

وقوله تعالى:

﴿وَما كانَ لَنا عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ بَلْ كُنْتُمْ قَوْماً طاغِينَ﴾.(٣)

إننا قد نستكشف من هذه الآيات الدلالة على أن عملية الطغيان والعدوان في كل صورها لم تكن ناشئة من عوامل خارج الذات الإنسانية بل هي دائماً خاضعة في فعليتها لواقع الانحراف الذاتي عند هذا الإنسان ﴿وَلكِنْ كانَ فِي ضَلالٍ بَعِيدٍ﴾.

هذه الدوافع الفطرية تتصارع وتتزاحم في توجيه الإنسان هذه الوجهة أو تلك، ويقوى بعضها على بعض، فينتج التعدي، والتجاوز والفجور، ولو أن الإنسان استطاع أن يعرف لهذه الدوافع الفطرية حدودها، ويعطيها حقها الطبيعي دون تجاوز، لما كان هناك أيّ عدوان

(١) ق:27.

(٢) الذاريات:53.

(٣) الصافات:30.

وأيّ انحراف؛ لكن الإنسان يبدأ انحرافه وعدوانه من داخل نفسه وبفعل ومساعدة مؤثرات خارجيّة ثمّ ينعكس على الآخرين.

إن الصراع بين الإنسان والإنسان هو انعكاس عن الصراع الذاتي في الإنسان، وهذا الصراع الذاتي في الإنسان يتأثر في مرحلة لاحقة بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية وغيرها ويعمل على توظيفها.

إنه صراع قائم في التركيبة الذاتية للإنسان.(١)

قال تعالى في تفسير حالة الكفر والجحود:

﴿إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ ما هُمْ بِبالِغِيهِ﴾.(٢)

---

(١) طبيعة الدوافع الفطرية:

هناك رؤية تقول: إن الدوافع الفطرية في ذات الإنسان على نوعين: دوافع خيّرة ودوافع شريرة، والصراع قائم في ذات الإنسان بين هذه الدوافع، ويستند في هذه الرؤية إلى قوله تعالى: ﴿وَنَفسٍ وَما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها﴾ (الشمس:8).

ولعلَّ معظم علماء الأخلاق المسلمين قد ذهبوا إلى هذه الرؤية إلاّ أن الرؤية الأخرى التي نميل إلى الاعتقاد بها هي أن كل الدوافع الفطرية في ذات الإنسان هي دوافع خيّرة تتزاحم فيما بينها على التأثير، ويتجاوز بعضها حدوده على حساب الدوافع الأخرى نتيجة جهل الإنسان، وذلك هو الفجور في قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَها فُجُورَها ﴾. أما التقوى في قوله: ﴿وَتَقْواها ﴾ فهي أن تلتزم هذه الدوافع حدودها الطبيعية من دون تعدّ، حسب الرؤية السابقة والله العالم.

وهكذا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾ (البقرة:229) وحدود الله في أحد مجالاتها هي الحدود الطبيعية التكوينية لكل واحد من الدوافع.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الْإِنسانُ ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ...﴾ (الانفطار: 7) فإن أفضل معنى لهذه التسوية أن تكون دوافع الإنسان كلها خيّرة غير متناقضة ولا متضادة.

وهكذا قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: 4).

(٢) غافر:56.

فالقضية إذن هي قضية (ما في الصدور) القادرة على توجيه العوامل الخارجية والتصرف فيها وتجنيدها لخدمة هذا الاتجاه أو ذاك.

وهكذا دائماً تكون النفس هي المنطلق الحقيقي للصراع، وما العوامل المادية إلاّ مثيرات ومحركات غير مستقلة بل هي قابلة للإخضاع والتوجيه.

ولقد كتب أستاذنا الشهيد الصدر:

(الإسلام لا يعتقد... أن المشكلة مشكلة الطبيعة، وقلّة مواردها، لأنه يرى أن الطبيعة قادرة على ضمان كل حاجات الحياة التي يؤدي عدم إشباعها إلى مشكلة حقيقية في حياة الإنسان).

(كما لا يرى الإسلام أيضاً أن المشكلة هي التناقض بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع كما تقره الماركسية، وإنما المشكلة قبل كل شيء مشكلة الإنسان نفسه لا الطبيعة ولا أشكال الإنتاج).[١]

﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.[٢]

* * *

ولا ينبغي لدى التأكيد على المحتوى الداخلي للإنسان إغفال العوامل المادية ودورها في إحداث الصراع السياسي وديمومته.

إن جوهر النظرية الإسلاميّة يتلخص لا في أفكار تلك العوامل، إنما في اعتبارها عوامل تحريك غير مستقلة.

فليس علينا لاكتشاف عوامل الصراع أن نبحث في الاقتصاد قبل

---

(١) اقتصادنا:347.

(٢) إبراهيم:35.

كل شيء، أو في النسبة بين عدد السكان وبين حدود المكان، أو في قلّة موارد الطبيعة وعدم كفايتها.

إنما علينا أن نبحث قبل كل شيء في المحتوى الداخلي للإنسان، وفي الأخلاقية التي يتعامل بها هذا الإنسان.

وذلك هو البغي المعبَّر عنه في القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾.[١]

وقوله تعالى:

﴿وَما تَفَرَّقُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾.[٢]

وتأكيداً لهذا المعنى، ورد في الحديث الشريف عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«أصول الكفر ثلاثة: الحرص والاستكبار والحسد. فأما الحرص فآدم حين نُهي عن الشجرة حمله الحرص على أن يأكل منها؛ وأما الاستكبار فإبليس حين أُمر بالسجود فأبى؛ وأما الحسد فابنا آدم حين قتل أحدهما صاحبه حسداً».[٣]

ورغم أن هذا النص لا يتحدّث عن الصراع السياسي إلاّ أنه يكفي للتأكيد على الموقع الأساس للمحتوى الداخلي للإنسان في إحداث أكبر انحراف عن الحق، وعدوان على الحقيقة من خلال الكفر الذي يقف بطبيعته وراء قمة الصراعات السياسية التي شهدتها البشرية.

---

(١) الجاثية:17.

(٢) الشورى:14.

(٣) الخصال/ الشيخ الصدوق: باب 3/ ح28.

2 _ الجهل:

وإذا كان تزاحم الدوافع الفطرية في ذات الإنسان هو العامل الأساس في الصراع، فإن جهل الإنسان هو العنصر المكمل لعامل الصراع.

إن جهل الإنسان بحدود ذاته، وعجزه عن حل الصراع بين دوافعه الفطرية، وهكذا جهله بحدود الآخرين معه في الوسط الاجتماعي، وعجزه عن حل التزاحم الواقع بينهم، كل هذا له دوره في ديمومة الصراع.

فالمحتوى الداخلي للإنسان من جانب، وفقدان المنهج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي من جانب آخر _ يعني جهل الإنسان _ هما السر وراء الصراع السياسي بكل أشكاله.

ويمكن أن تكون الآية الشريفة الآتية ناظرة إلى هذين العاملين (التزاحم الفطري) و(الجهل).

قال تعالى:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾.[1]

الظلم في التنسيق بين دوافعه الذاتية، والجهل بأُطروحة التعايش الاجتماعي الصحيح مع الآخرين.

وعلى هذا ندرك أن الصراع السياسي ليس ناشئاً من التناقض بين قوى الإنتاج وطريقة توزيع الإنتاج، ولا ناشئاً من فقر الطبيعة، فلو كان الإنسان ملتزماً بالمنهج العادل لحياته الاجتماعية _ وهو المنهج الإلهي _ لكان قد أغلق باب الصراع السياسي إلى الأبد.

---

(١) الأحزاب:72.

﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً...﴾.[1]

والتي قد تعني وصول المجتمع الإنساني إلى حالة السعادة والغنى حينما يكون ملتزماً بمنهج الشريعة الإلهيّة.

ملاحظات عامة:

وفي ختام عرضنا للنظرية الإسلاميّة علينا أن نشير إلى الملاحظات التالية:

1 ـ لقد سبق أن صنفنا النظرية الماركسية والنظرية الغربية في عداد نظريات العامل الطبيعي، من حيث إنها تجاوزت إرادة الإنسان وأعادت المشكلة إلى عوامل طبيعية فقط.

أما النظرية الإسلاميّة فلما سجلت لإرادة الإنسان دورها الأساسي في الصراع فهي إذن من صنف نظريات العامل الإنساني.

2 ـ هل تؤمن النظرية الإسلاميّة بحتمية الصراع السياسي كما لاحظناه في النظرية الماركسية، والنظرية الغربية؟

ربما تكون النظرية الإسلاميّة أقرب إلى النفي على خلاف الماركسية، والنظرية الغربية.

إن الطبقة، ومن ثم الصراع الطبقي، ليس فرضاً على الإنسان، ولا هو أثر طبيعي لتطور وسائل الإنتاج وتناقضها مع طرق التوزيع السابقة.

كما أن الطبيعة لا تجر الإنسان إلى دوامة الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية كما تصوّره الغربيون، فالإنسان هو القادر على استثمار الطبيعة بالشكل الذي يغطي كل حاجاته الأوّلية والثانوية.

---

(١) الجن:16.

إن الاستخدام غير الصحيح للحريّة وتكذيب الإنسان بدعوات الأنبياء هي التي مزقت أوصال الوحدة الإنسانية وكان بحاجة إلى عشرات القرون وآلاف الأنبياء والمصلحين حتّى يعي حقيقة حاجته إلى المرشد الإلهي والتشريع الإلهي معاً.

وكان الصراع يمثل ضرورة مرحليّة ـ وليست مطلقة ـ حتّى تكتمل عملية الاختبار البشري الحر لمختلف الاتجاهات والطرق.

﴿قالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتاعٌ إِلى حِينٍ﴾.(١)

ولقد كان في مستطاع الإنسان أن يتغلب على مشاكله السياسية والاجتماعية لو أصغى إلى دعوات الأنبياء.

﴿وَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ﴾.(٢)

إن الصراع السياسي ـ وليس الخلاف السياسي ـ هو حالة غير صحيّة يعيشها المجتمع الإنساني ومن هنا يجب العمل على التخلص منها وليس العمل على ترسيخها وتعميقها كما دعت إلى ذلك الماركسيّة والغربيّة معاً، ومن هنا كانت جهود الأنبياء المصلحين باتجاه استئصال أسباب الصراع السياسي وتكوين المجتمع الوحدوي العالمي.

ويحسن بهذا الصدد أن نقرأ نصاً للعلامة الطباطبائي حيث يتحدّث عن وجهة النظر الإسلاميّة حول ذات الإنسان واعتبار الصراع البشري، والضلال عن الحق هو عملية طارئة على الإنسان وليست ضرورة، يقول:

(يظهر من الأخبار أن الله سبحانه خلق الإنسان على دين الفطرة

---

(١) الأعراف:24.

(٢) الأعراف:96.

أي أنه لو خلي وطبعه أذعن بالحق واعترف به، ثمّ إنه لو وقع في مجرى معتدل في الحياة رسخت في نفسه صفات وملكات حسنة كالعدل والإنصاف ونحوهما وتمايل إلى الحق كما اعترف في نفسه بإجماله.

وإن وقع في مجرى الهوى والشهوات ومباغضة الحق رسخت في نفسه ملكة العصبية الجاهلية والعناد والطغيان وهو المراد بالنكتة السوداء وزالت عنه صفة الإنصاف والميل إلى الحق...).[١]

* * *

(١) أصول الكافي 2: باب ترك دعاء الناس/ ح 1/ تعليق العلامة الطباطبائي صاحب الميزان في تفسير القرآن.

الفصل الرابع

أُطروحة الحل لمشكلة الصراع السياسي

□ - أطروحة الحل الماركسي:

لما كانت الطبقية هي الأساس في الصراع السياسي حسب النظرية الماركسية، فسوف لن يكون الحل سوى القضاء على الطبقية، وإزالة هذه الظاهرة من المجتمع.

إن التفكير في حل الصراع مع بقاء ظاهرة الطبقية في الأمّة هو نوع من العبث حسب ما تراه الماركسية.

إنه مع زوال الطبقية في داخل الأمّة يزول الصراع السياسي، ومع زوال الصراع السياسي في داخل كل أمّة، يزول النزاع السياسي بين الأمم. يقول ماركس وانجلز:

(متى زال تعارض الطبقات داخل الأمّة زالت العداوة بين الأمم).[١]

وفي الطريق إلى هذه النتيجة، أي المجتمع اللاطبقي، لا بدَّ من المرور بمرحلة ديكتاتورية البروليتاريا التي تستأثر فيها الطبقة العمّالية بجهاز الحكم، وتأخذ على عهدتها تصفية فلول البرجوازية، وتوحيد المجتمع في طبقة عمالية واحدة فيما تصبح وسائل الإنتاج كلها بيد الدولة، وتنعدم بذلك ظاهرة الملكية الخاصة.

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية/ جورج بولتيزر350.

دور التطور الصناعي:

وتعتقد النظرية الماركسية بأن التطور الصناعي والتقدم التقني، سيساهم في الاقتراب نحو مجتمع الصفاء السياسي الذي تزول فيه الصراعات، إلاّ أن الماركسية تذهب إلى أنه سيساهم في ذلك بطريق غير مباشر.

فالتقدم الصناعي والتقني يساهم أوّلاً في تصعيد حجم التناقض الطبقي، ويبلغ بالصراع السياسي بين الطبقتين إلى حدّ الانفجار، وهنا تقوم البروليتاريا العالمية بالثورة التي تقضي فيها تماماً على الطبقة البرجوازية ومن ثَمَّ لم يعد إلاّ طرف واحد في الوجود فينتهي الصراع.

وعلى ذلك فالتقدم الصناعي إنما يعمل على تعجيل شروط الثورة، وتأزم الصراع أكثر، ويصعد به حتّى درجة الانفجار، وبهذا المعنى يكون للتقدم الصناعي دور غير مباشر في حل أزمة الصراع السياسي.

التكامل السياسي ثمّ الوفرة:

ومن ناحية أخرى فإن الحل الماركسي يفترض أنه من أجل الوصول إلى مجتمع الوفرة السعيد، لا بدَّ من تحقيق التكامل السياسي أوّلاً، باعتباره هو الخطوة الأولى في الطريق، ثمّ يليه في الخطوة الثانية الوصول إلى مرحلة الوفرة الذي يشعر فيه الإنسان بالاكتفاء المطلق.

أما التقدم التقني، والتطور الصناعي من دون حالة التكامل السياسي فإنه لا يثري إلاّ المضطِهدين والمحتكرين.

قال بوليتزر:

(ليس العلم والتقدم التقني في عهد الرأسمالية المنحطة في خدمة الحاجات الاجتماعية قط، لأنها في خدمة الربح الرأسمالي...

ولهذا فإن التقدم في الولايات المتحدة لا يمنع من أن تكون الأفكار السائدة في هذه البلاد بدلاً من أن تعبر عن درجة عالية من المدنية فإنها تقدم كل الدلائل على البربرية الرأسمالية).[١]

وعلى ذلك فما دام النظام الرأسمالي قائماً، وما دامت الملكية الخاصة تستبد وتحكم فإنه لا أمل في الوصول إلى الوفرة الحقيقية؛ لأن الرأسمالي الذي يملك لا يسمح بالوصول إلى مرحلة ينزل فيها إلى مستوى العامل الذي لا يملك، فهو يعمل جاهداً على بقاء الطبقية بأفحش أشكالها.

إذن فلا بدّ _ حسب أُطروحة الحل الماركسي _ من البدء بالتكامل السياسي من خلال نضال الطبقات.

(إن نضال الطبقات وتغير الأساس الاقتصادي هما اللذان يتيحان للبناء الفوقي الجديد عكس التقدم التقني والعلمي.

والطريق الوحيد لرفع مستوى المجتمع الثقافي والفكري والسير نحو تقدم الأفكار والمؤسسات، هو نضال الطبقات والثورة الاشتراكية).[٢]

مناقشة الحل الماركسي:

نريد أن نقف مع الماركسية عند النقاط التالية:

هل الملكية هي أساس الطبقية؟

هل الملكية هي مولدة الصراع الطبقي؟

وهل يمكن القضاء على نزعة التملك في الإنسان؟

أن أُطروحة الحل الماركسي قائمة على أساس أن نزعة التملك الخاص

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية142 و143.

(٢) نفس المصدر143.

هي بداية المحنة، وأن ملكية وسائل الإنتاج هي أساس الطبقية في المجتمع، وهي أساس الصراع الطبقي. وإذا ما استطعنا مصادرة الملكيات الخاصة، واقتلاع نزعة التملك من نفس الإنسان لم يعد هناك ما يدعو للطبقية والصراع.

لقد أخطأت الماركسية في جميع هذه التصورات المتسلسلة.

نزعة التملك:

فنزعة التملك في الإنسان ذاتية متأصلة، وليست وليدة ظروف خاصة، وأوضاع انتاجية معينة حتّى إذا غيّرنا تلك الظروف، وبدلنا العلاقات الإنتاجية زالت هذه النزعة.

ومهما بلغت الطبيعة في سد حاجات الإنسان، وتوفير متطلباته الضرورية والكمالية، فإنها لن تبلغ بذلك إلى حد وفرة الماء والهواء، ويبقى هناك مجال كبير للتنافس، وللحرص، وللتسابق على ثرواتها المحدودة.

والماركسية لم تقدم دليلاً تاريخياً، أو فلسفياً على أن المرحلة الأولى للبشرية كانت مرحلة الشيوعية التي يشترك فيها كل الناس بكل الأشياء!! ولم يكن أي مظهر للتملك، أو الاختصاص!!

ولقد جربت الماركسية محاولة الغاء الملكيات الخاصة بالقهر فاصطدمت بالحقيقة.

(فقد اتجهت الثورة الماركسية في بادئ الأمر اتجاهاً شيوعياً خالصاً، إذ حاول لينين أن يكون كل شيء شائعاً بين المجموع، فانتزع الأرض من أصحابها وجرد الفلاحين من وسائل انتاجهم الفردية فتمرد الفلاحون وأعلنوا إضرابهم عن العمل والإنتاج، فنشأت المجاعة الهائلة التي زعزعت كيان البلاد، وأرغمت السلطة على العدول عن تصميمها، فردت للفلاح حق التملك، واستعادت البلاد

حالتها الطبيعية، إلى أن جاءت سنة (28 _30) فحدث انقلاب أُريد به تحدي الملكية من جديد، فاستأنف الفلاحون ثورتهم وإضرابهم، وأمعنت الحكومة في الناس قتلاً وتشريداً وغصت السجون بالمعتقلين وبلغت الضحايا _ على ما قيل _ مائة ألف قتيل باعتراف التقارير الشيوعية وأضعاف هذا العدد في تقدير أعدائها، وراح ضحية المجاعة الناجمة عن الإضراب والقلق سنة (1932) ستة ملايين نسمة باعتراف الحكومة نفسها، فاضطرت السلطة إلى التراجع، وقررت منح الفلاح شيئاً من الأرض وكوخاً وبعض الحيوانات للاستفادة منها على أن تبقى ملكيتها الأساسية للدولة وينضم الفلاح إلى جمعية (الكلخوز الزراعية الاشتراكية) التي تتعهدها الدولة، وتستطيع أن تطرد أيّ عضو منها متى شاءت).(١)

إن أقل ما تشهد له هذه التجربة هو أن نزعة التملك الخاص نزعة أصيلة في ذات الإنسان، كما أن نزوعه نحو الحريّة أصيل أيضاً، وعلى تقدير أن تستطيع الثورة الاشتراكية الروسية يوماً ما(٢) أن تصفي الملكيات الخاصة بالفرض والقوة، فإن ذلك لن يشهد أبداً على صحة مدعيات الماركسية طالما يبقى الإنسان شاعراً بأن مصادرة ملكياته الخاصة هو أثر مفروض عليه بالقهر، لا مندفع إليه بالاختيار.

والقوة تستطيع أن تقهر الإنسان لكنها لا تستطيع أن تغير ذاته وتمحو طبيعته. وأخيراً فإن تصور الماركسية في أن التملك صفة عارضة على الإنسان وليست ذاتية يبقى دعوى غير مبرهنة على الإطلاق.

---

(١) اقتصادنا:247 و248.

(٢) وقد انهارت الثورة الاشتراكية، وتمزق الاتحاد السوفيتي، وأخفقت الفلسفة الماركسية في التقدم خطوة حقيقية في مجال تغيير ذات الإنسان والقضاء على نزعة التملك والحرية. المؤلف.

الطبقيات الأخرى:

لقد عرضت الماركسيّة أساساً واحداً للطبقيّة وهو الملكيّة، لكن يجب أن نسأل هل أن الملكية وحدها هي أساس الطبقية؟

وحين تزول الملكية هل نضمن زوال الطبقية ووحدة صفوف الأمّة؟

لقد ناقشنا فيما سبق هذا الادعاء العريض، وأكدنا أن الطبقيات قد تقوم على أساس الملكية وقد تقوم على أسس أخرى.

والحقيقة أن كل الطبقيات التي ظهرت في التاريخ ومهما تعددت أشكالها ترجع إلى العامل الإنساني في مقابل العامل الطبيعي كما هو من وجهة النظر الإسلاميّة ـ وقد سبق شرحه في الفصل الأوّل ـ ونحن نقصد بالعامل الإنساني النزعة الفردية، [1] وعلاقة الإنسان بذاته، هذه العلاقة التي تنعكس فتظهر بشكل نزعة الملكية الخاصة، أو النزوع إلى السلطة، أو المنافسة على الجاه والموقع الاجتماعي، أو نزعة الاستقلال والتحرر من كل الضغوط.

---

(١) وقد يشير إلى فاعلية هذه النزعة في ذات الإنسان ودورها في استحداث الصراع الإنساني الاستعراض القرآني لقصة بداية الصراع البشري:
﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِما وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قالَ لأَقْتُلَنَّكَ قالَ إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة:27).
ومثل ذلك حينما يتحدّث عن قصة نزاع بين رجلين ضربه القرآن مثلاً ونموذجاً للصراعات التي تنطلق من النزعة الفردية لدى الإنسان حيث يقول:
﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً رَجُلَيْنِ جَعَلْنا لأَحَدِهِما جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنابٍ وَحَفَفْناهُما بِنَخْلٍ وَجَعَلْنا بَيْنَهُما زَرْعاً * كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَها وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئاً وَفَجَّرْنا خِلالَهُما نَهَراً * وَكانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقالَ لِصاحِبِهِ وَهُوَ يُحاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مالاً وَأَعَزُّ نَفَراً * وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ قالَ ما أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هذِهِ أَبَداً...﴾ (الكهف:32 ـ35).

إن هذه النزعة هي الأساس في كل الطبقيات، وفي كل الصراعات والاختلافات الاجتماعية _ فيما عدا العوامل الإيديولوجية الفكرية التي هي الأخرى تعود إلى عوامل ذاتية في نفس الإنسان.

والماركسية لا تستطيع بمصادرة الملكيات الخاصة أن تمحو في الإنسان حبه لذاته بكل انعكاساته السابقة. وليس تاريخ الطبقات والصراعات الطبقية المختلفة هو وحده دليلنا على ما نقول، إنما تجربة الثورة الاشتراكية الروسية نفسها تشهد معنا على ذلك.

فلقد ظهرت طبقية أخرى ومن نوع آخر، طبقية قائمة على أساس الانتماء للحزب الحاكم، واستأثر الحزبيون بالسلطة وكل صلاحياتها بينما ظلّ عامة الناس بعيدين عن ذلك.

ومن ناحية أخرى فإن الصراع السياسي لم ينته حتّى بين أرباب السلطة أنفسهم، أولئك الذين يؤمنون بضرورة التفوق على نزعة التملك الخاص في ذاتهم.

يكفينا أن نتذكر بهذا الصدد عمليات التطهير الواسعة التي حدثت في داخل الحزب الشيوعي الحاكم بعنف، قد يفوق كثيراً العنف الذي تعرضه الماركسية كطابع عام لأشكال التناقض الطبقي المختلفة في التاريخ.

(فقد شملت عمليات التطهير في مرّة تسعة وزراء من أعضاء الوزارة الأحد عشر الذين كانوا يديرون دفة الحكومة السوفياتية عام 1936). وشملت أيضاً خمسة رؤساء من الرؤساء السبعة للجنة السوفيات التنفيذية المركزية التي وضعت دستور (1936)، واكتسحت ثلاثة وأربعين أميناً من أمناء سر منظمة الحزب المركزية الذين كان يبلغ مجموعهم ثلاثة وخمسين أميناً، وكذلك سبعين عضواً من أعضاء

مجلس الحزب الثمانين، وثلاثة من مارشالات الجيش السوفياتي الخمسة، و(60٪) تقريباً من مجموع جنرالات السوفيات، وجميع أعضاء المكتب السياسي الأوّل الذي أنشأه لينين بعد الثورة باستثناء ستالين. كما أدت عمليات التطهير إلى طرد ما يزيد على مليونين من أعضاء الحزب. وما حل عام (1939) حتّى كان عدد أعضاء الحزب الرسمي مليونين ونصف المليون عضواً، وعدد المطرودين مليوني عضو، وبذلك كاد الحزب الشيوعي المطرود أن يوازي الحزب الشيوعي).(١)

الصراع في داخل الطبقة:

بل إن التجربة الاشتراكية في روسيا نفسها برهنت على أن وحدة الطبقة _ بالمنظور المادي _ لا تستطيع أن تصفي الصراعات السياسية بين الأحزاب في داخل الطبقة الواحدة، اللهم إلاّ بالمنع القسري من تعدد الأحزاب وإقامة حكومة ديكتاتورية في قبضة الحزب الواحد، وهذا ما حدث في روسيا.

فقد كتبت جريدة برافدا الناطقة باسم الحزب الشيوعي الحاكم في الاتحاد السوفياتي بتاريخ (19/ نوفمبر1927):

(يمكن تحت ديكتاتورية البروليتاريا أن يوجد أحزاب ثلاثة أو حتّى أربعة لكن بشرط واحد فقط:

أحدهم في السلطة والآخرون في السجن، ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرة من جوهر ديكتاتورية البروليتاريا، من جوهر ديكتاتورية الحزب البلشفي).(٢)

---

(١) اقتصادنا236.

(٢) التنظيم الثوري الحديث/ العفيف الأخضر:141.

دور التقدم التقني:

وعلينا أن نقف مع الماركسية في نقطة أخرى:

فقد افترضت الماركسية حتمية التحول من المجتمع الرأسمالي إلى المجتمع الاشتراكي، وافترضت أن التقدم التقني يدعو إلى تعميق التناقض الطبقي أكثر، ويُصعِّد التناقض حتّى يصل إلى درجة الانفجار، ومعنى ذلك أن التقدم التقني دائماً يدعو للاقتراب من المرحلة الاشتراكية.

هنا مرة أخرى أخطأت الماركسية، ففي الوقت الذي كان ماركس يبشر بقرب عهد الثورة في أوربا الغربية، بل كان يتنبأ بحدوث الثورة فيها قبل أن تحدث في روسيا التي كانت يومذاك متخلفة صناعياً، في عين الوقت نجد أن ما حدث هو العكس تماماً، فلقد حدثت الثورة في وضع لم يبلغ بعد حدة التناقضات الطبقية في روسيا القيصرية، التي لم يحلم ماركس بحدوث الثورة فيها. أما في أوربا الغربية فقد تقدمت عجلة التصنيع وشهدت أوربا تطوراً تقنياً سريعاً بينما أخذت الظروف السياسية والاقتصادية تسير سيراً معاكساً للاتجاه الذي قدره ماركس (فلم يتفاقم التناقض ولم يتسع البؤس، بل أخذ بالانكماش نسبياً، وأثبتت التجارب السياسية أن بالإمكان تحقيق مكاسب مهمة للجمهور البائس بخوض المعترك السياسي دونما ضرورة لتفجير البركان بالدماء).[١]

□ - أُطروحة الحل الغربي:

يميل بعض المفكرين الغربيين إلى استحالة حل المشكلة السياسية، إلاّ أن هذا الرأي لا يعبر عن الاتجاه السائد لدى علماء الغرب.

---

(١) اقتصادنا:66.

الغربيون يفكرون بحل آخر لمشكلة الصراع السياسي غير ما ذهبت إليه الماركسية.

ذلك أن الطبقية ليست هي سرّ المشكلة، من هنا فلا داعي للتفكير في محوها بسبب الملكيات الخاصة وخطرها.

إن سر المشكلة كامن في الطبيعة ذاتها التي لا تقدم للإنسان حاجاته الكاملة، ومن هنا أن الحل يجب أن يتجه إلى الطبيعة نفسها من أجل زيادة استثمارها، وتصعيد عمليات الإنتاج الزراعية والصناعية والمعدنية. هذا هو طريق الحل من وجهة نظر علماء الغرب.

ومن هنا آمنوا بأن ساعة الصفاء الإنساني، واليوم الذي تزول فيه كل أشكال الصراع المرير، هو ذلك اليوم الذي تقدم فيه الطبيعة للإنسان كافة حاجاته الضرورية والكمالية، هناك فقط وفي (مجتمع الوفرة) لا يبقى مبرر للصراع.

إذن، ومن أجل الوصول إلى (مجتمع الوفرة) فإن اللازم هو العمل على تطوير العمل الإنتاجي، وتصعيد استثمار الطبيعة، بفتح أبواب العمل الحر، والسماح للكفاءات والمواهب الإنسانية أن تتصرف وأن تتحرك بكل حرية وبكل طلاقة.

إن السوق الحرّة، والتنافس الحرّ كفيل وحده بالوصول إلى مرحلة الوفرة السعيدة.

يبقى هذا السؤال:

في مرحلة الوفرة هل ينتهي التفاوت بين الناس؟

يجيب الغربيون بأن التفاوت سوف لا ينتهي لكنه يصبح بشكل هادئ، ومخفف، لا يثير صراعاً عنيفاً.

(حينما تكون قطعة الحلوى صغيرة، فمن الطبيعي أن تلتفت الأنظار إلى تقسيمها حصصاً، ومن الطبيعي أن ينشب شجار عنيف إذا جاءت الحصص متفاوتة، أمّا إذا كانت قطعة الحلوى كبيرة يمكن أن تشبع جميع الناس، أو أن تشبعهم تقريباً فإن الاهتمام بمقدار الحصّة يقل...).(١)

ويضيف بعض الغربيين ــ بارسونز ــ نقطة أخرى فيقول:

(إن الناس يستطيعون اكتشاف أساليب للعيش أحدهم مع الآخر مع وجود الصراع في حدّه الأدنى، ذلك أنهم عبر فترة طويلة من الزمن قد استطاعوا أن يجدوا للمشاكل التي يتوافر حدوثها حلولاً...).(٢)

على أن الطبيعة لا تتحمل وحدها مسؤولية الحلّ، فهي طرف في المشكلة، أما الطرف الآخر فهو الإنسان الذي يتزايد بنسبة هندسية (2، 4، 8،16...) بينما تتزايد ثروات الطبيعة بنسبة حسابية (2، 4، 6، 8، 10...) كما عبّر (مالتوس).

إذن فلا بدَّ بحسب النظرية الغربية أن يتحمّل الإنسان قسطاً من مسؤولية الحلّ، ومن هنا دعا (مالتوس) ــ 1798م ــ إلى تحديد النسل، وتبعه في هذه الدعوة اتجاه ساد في الغرب. ولقد تنبأ (مالتوس) بأن الإنسانية صائرة إلى مجاعة ما لم تحدد عدد المواليد بالإرادة.

في الطريق إلى مرحلة الوفرة:

ولكن المسافة طويلة بين الإنسانية وبين مرحلة (الوفرة)، فقد تتمادى الأعوام، ولعلَّها القرون، من دون أن تضع الإنسانية قدمها على الشاطئ المفعم

---

(١) مدخل إلى علم السياسة258.

(٢) مقدمة في نظريات الثورة/ أ. س. كوهان/ ترجمة فاروق عبد القادر140.

بالثروات، المليء بالخيرات، وخلال فترة الانتقال الطويلة لا بدَّ من حلول مؤقتة أو أنصاف حلول، أو على الأقل مهدئات للصراع الإنساني.

هذا هو ما دعا (دركهايم) _ الذي يعتبر أبا علم الاجتماع الحديث إلى القول بأن التضامن في العمل هو الحلّ المؤقّت.

ولقد افترض دركهايم وجود منبعين للتضامن:

الأوّل: طبيعة العمل المشترك الذي تتقاسمه وتشترك عليه عدة أيادي عاملة في شبكة وسيعة من التبادلات والتخصصات.

الثاني: التشابه الاجتماعي على أساس الاشتراك في اللغة، والدين والعادات، والأساطير، والقيم، والثقافة العامة.

إن العيش في أجواء متقاربة ومتشابهة يساهم كثيراً في إزالة الفوارق الاجتماعية.

أخلاقية المنفعة:

والنظرية الغربية لا تدعو لتغيير أخلاقية المنفعة التي هي الأساس النفسي والأخلاقي في الصراع.

إنها لا تحاول بث روح الإيثار، والإنفاق، والتراجع عن كنز الثروات والتلهف عليها.

بل إنها تؤكد في الطبيعة البشريّة روح الحرص على الثروة الشخصية، والعمل على زيادتها، وتحاول أن تبرر ذلك باعتبار أن هذه الثروة هي التي تتيح للأغنياء تطوير الفن، والثقافة، والعلم، والمدنية...

لقد شرح (دوفرجيه) وجهة النظر هذه فقال:

(إن انقسام خيرات الأغنياء لن يبدل كثيراً حالة الفقر. على حين

أن ثروات الأقلية (الغنية) تتيح لها أن تنمي الفن والثقافة والعلم والمدنية، وأن تحقق بذلك تقدماً للبشرية بأسرها).[1]

الوفرة ثمّ التكامل السياسي:

سبق القول أن الماركسية رأت أن نضال الطبقات، وتحقيق التكامل السياسي هو الخطوة الأولى التي تسبق مرحلة الوفرة.

أما الغربيون فإن تفكيرهم معاكس تماماً.

إن الخطوة الأولى هي السعي من أجل الوفرة، وتليها مرحلة التكامل السياسي. وفي ضوء ذلك فإن علينا أن نترك للأثرياء، وذوي الاحتكارات الضخمة حريتهم المطلقة في الإنتاج، وفي تشغيل الأيدي العاملة بأيّ نحو دون أن نطالبهم بإنفاق ثرواتهم على الفقراء.

ونترك هذه الأقلية الثرية تتمتع بالسلطة، وبالثروات، ولا نفكر في مزاحمتها أبداً، فإن الطريق إلى التكامل السياسي هو أن يمضي المجتمع في النمو الصناعي والزراعي الذي لا يتم بدون المتمولين والأثرياء.

هذه خلاصة سريعة للحل الغربي.

مناقشة الحل الغربي:

لنطرح الأسئلة التالية:

هل يمكن الوصول إلى مرحلة الوفرة المطلقة؟

وفي مرحلة الوفرة هل تزول طبيعياً حالة النهم، والجشع، والحرص، لدى كثير من الناس؟

---

(١) مدخل إلى علم السياسة252 -254.

ثمّ هل تنعدم في الإنسان الدوافع الأخرى للصراع السياسي من قبيل حب التسلط وحب المقام الاجتماعي؟ فهل تشبع مرحلة الوفرة لكل الناس هذه الرغبات؟

الوفرة المطلقة والوفرة النسبية:

هناك وفرة مطلقة لا حد لها، كوفرة الماء والهواء، وهناك وفرة نسبية تسد حاجة الإنسان لكنها تبقى محدودة وقابلة للنفاد، ومهما بلغ الإنسان في استثمار الطبيعة، ومهما أبدع الإنسان في مجال التصنيع، والتكنيك، فإن الوفرة المطلقة في كل حاجاته الأوّلية، والثانوية، والترفيهية تبقى خيالاً لا أمل في الوصول إليه.

يبقى إذن مجال كبير للتنافس، والتسابق من أجل الاستزادة من الخيرات المحدودة بطبعها.

أما افتراض أن التفاوتات المعيشية في مرحلة الوفرة النسبية تكون بدرجة أقل، وبالتالي يضعف الصراع ويقترب نحو الزوال، فهذا صحيح إذا افترضنا حالة التكامل الروحي لدى الإنسان، حيث ينمو في هذا المجال كما ينمو في مجال الصناعة، والزراعة، والفن، أمّا حين نغفل الجانب الروحي الأخلاقي في الإنسان فمن الخطأ افتراض أن الوفرة النسبية تدعو إلى ترك التنافس أو ضعفه.

إن حالة الجشع، والنهم، والحرص، وهكذا الإسراف والتبذير، ليست بعيدة عن هذا الإنسان، بل تقوى فيه كلما نال من نعيم هذه الحياة أكثر.

قال تعالى في وصف الإنسان:

﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾.(١)

وقال تعالى في وصف الإنسان:

﴿وَإِذا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾.(٢)

وقد يكون تعبيراً عن هذا الحرص المتنامي في نفسيّة الإنسان المثل الذي عرضه القرآن الكريم لصراع بين أخوين قال أحدهما:

﴿إِنَّ هذا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أَكْفِلْنِيها وَعَزَّنِي فِي الْخِطابِ * قالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إِلى نِعاجِهِ وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ الْخُلَطاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَقَلِيلٌ ما هُمْ﴾.(٣)

إنّ تجربة المجتمعات المترفة في عصرنا الحاضر ليست بعيدة عنّا، فالأثرياء والمحتكرون، وأصحاب المليارات يزدادون يوماً بعد آخر بحثاً وراء الثروة الجديدة، والمنفعة الجديدة، ويمعنون في التفكير الطويل، ويستعينون بالخبراء للتعرف على سبل أخرى جديدة متطورة في تحصيل الثروة وجمعها في وقت يشاهدون فيه بؤس الفقراء والمحرومين بأعينهم.

هناك طموح لدى الإنسان نحو السلطة، ونحو المقام الاجتماعي، هذا الطموح الذي يتطرف أحياناً كثيرة وينشب على أثره الصراع.

والسؤال حينئذ كالتالي: هل تستطيع الطبيعة، والتقدم الصناعي، والاستثمار الزراعي والمعدني أن يقدم لكل الناس، أو الطامحين في السلطة والجاه والمقام ما يشبع فيهم هذا الطموح؟

---

(١) العاديات:8.

(٢) المعارج:21.

(٣) ص:23 و24.

ومرحلة الوفرة _ المفترضة _ هل تهيئ وفرة في الرئاسات والمقامات حتّى ينعدم التنافس عليها؟

وإذا لم تستطع الطبيعة والمجتمع الإنساني، أن يوفرا ذلك فإن مجال الصراع السياسي يبقى مفتوحاً ما لم نعمل على تهذيب النفس وتزكية طموحاتها كما يعمل عليه الإسلام.

ويجب أن نقف مع الغربيين في نقطة أخرى أشار إليها (بارسونز).

فهل حقيقي أن الإنسانية _ إذا ابتعدنا عن حركة الأنبياء ورسالات الله _ ستصل إلى حلول مشتركة؟ وما البرهان على واقعية هذه النبوءة؟

لم يشهد التاريخ السياسي المعاصر تقدماً ملحوظاً نحو هذه الحلول.

وإنما الشيء الملحوظ هو أن الصراعات اتخذت أشكالاً أخرى، وتعمقت وتجذرت، وكل الحلول التي طرحت لحد الآن هي نفسها مثارٌ لأشد صراع وأعنفه، وما تزال الإنسانية تعيش انقسامات ضخمة، وكتل متنافسة، كل منها تقوم على إيديولوجية خاصة، وطريقة خاصة في فهم الحياة، والمجتمع.

ولئن استطاعت الإنسانية أن تجد حلولاً لبعض مشاكلها، فإن أنماطاً جديدة من المشاكل ستحل محل الأولى، وهكذا فإن حلقات السير من مشكلة إلى حل ثمّ إلى مشكلة وإلى حل لا تنتهي.

والمجتمع الإنساني لا يعرف الثبات، وهو مجتمع متطور، وبطبيعة هذا التطور فإن كل عصر سيشهد مشاكل أخرى لم تكن البشرية قد اكتشفت حلولها.

وأكبر دليل على ما نقول هو الواقع المعاش، فرغم أن العلماء والمفكرين والسياسيين قد توافقوا على أشياء كثيرة لم تكن محل وفاق

بالأمس إلاّ أننا لا نجد أن حدة الصراع قد خفّت، أو بدأت في الطريق نحو ذلك، فتمزق الأمم وصراع الكتل، وعالم التحالفات المتصارعة في الداخل والمتحدة ضد العدو في الخارج، هذا كله لا يترك الأمل وطيداً في نفس الإنسان، ما لم يحكم الساحة حل جذري للمشكلة وهو الدين.

قال الله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسابِ * أَوْ كَظُلُماتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ إِذا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ﴾.[1]

ولننتقل إلى السوق الحرّة التي أمّل الغربيون أن تكون هي الطريق نحو الوفرة.

لقد استطاع الإنتاج الحر، والسوق الحرّة أن يوجدا وفرة نسبية لحد الآن، لكن هل استطاعت أن تخلق هدوءً نسبياً في معترك الصراع السياسي؟

ونحن لا ننسى بعد دور الشركات الضخمة في تجذير وتعميق الصراعات بل وحتّى الحروب من أجل إيجاد سوق جديدة، حتّى ليمكن القول أن صراع الشركات أصبح هو الدافع نحو كثير من الصراعات الدولية.

ثمّ هل استطاع الإنتاج الحر، والسوق الحرّة أن يتخلصا من مشكلة البطالة المتزايدة، والفقر المتزايد في الأيادي التي تبحث عن العمل فلا تجده؟

---

(١) النور:39 و40.

وهل استطاعت السوق الحرّة أن تغيّر أخلاقية الإنسان إلى أخلاقية المودة والتعاون، والتضامن الاجتماعي أو أن ما حدث هو العكس تماماً؟

أمّا التضامن الذي دعا إليه دركهايم، فالغريب في هؤلاء الغربيين أنهم دائماً يتجهون لتغيير أو تعديل المظاهر دون محاولة اكتشاف جذور المشكلة واقتلاعها.

إن دركهايم دعا إلى التضامن لكنه افترض أن هذا التضامن يحصل بتشابك العمل من ناحية، وتشابه العاملين من ناحية أخرى في اللغة، والعادات والأساطير... الخ.

ولكن الصراع الإنساني هو أعمق بكثير من هذه السطوح، وأقصى ما يستطيع هذا التغيير في المظاهر أن يصنعه هو التغيير في مظهر الصراع وشكله، ولكن الصراع سيبقى هو الصراع، وستبقى الحقيقة واحدة مهما تغيرت المظاهر.

□ - أُطروحة الحل الإسلامي:

لسنا هنا بصدد الحديث عن أُطروحة نظام الحكم في الإسلام، إنما يهمنا التعرف على الأساس الجذري في حل مشكلة الصراع السياسي حسب الرؤية الإسلاميّة، كما فعلنا ذلك حين استعرضنا أُطروحة الحل الغربي، وأُطروحة الحل الماركسي؛ وعلى هذا فنحن فعلاً إنما نشير إلى الخيوط الأولى في الحل الإسلامي تاركين الحديث عن نظام الحكم، وعن مبادئ السياسة الإسلاميّة إلى قسم آخر من هذا الكتاب.

سبق القول أن الإسلام حدّد عوامل الصراع السياسي الأساسية في عاملين:

الأوّل: تزاحم الدوافع الفطريّة.

الثاني: جهل الإنسان، وعدم قدرته على وضع المنهج الأفضل لحياته، سواءً في المجال الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو السياسي.

وكلا هذين العاملين أوجزتهما الآية القرآنية الشريفة التي تحدّثت عن الإنسان بالقول.

﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾.(١)

وفي ضوء تلك الرؤية لعلة الصراع السياسي فإن الحل سوف يتمثل في خطوتين:

الأولى: بناء المحتوى الداخلي للإنسان بناءً تربوياً صحيحاً، واقتلاع جذور الفتنة الممتدة في عمق هذا الإنسان.

الثانية: رسم المنهج الكامل لحياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وإنقاذه من حالة الجهل، وحالة الحيرة في ترتيب شؤون حياته.

والإسلام يرى أن الإنسان لوحده عاجز عن تجاوز هاتين الخطوتين، فلا هو قادر على بناء ذاته بناءً صحيحاً، ولا هو قادر على اكتشاف المنهج الأفضل لحياته.

إن الأنبياء هم الذين تكفلوا للإنسان بهاتين الخطوتين، ومن أجل كلا هاتين المهمتين بعث الأنبياء، ومن أجل عجز الإنسان ـ لو ترك وحيداً ـ عنها كانت بعثة الأنبياء ضرورة.

قال الله تبارك وتعالى:

---

(١) الأحزاب:72.

﴿كَمَا أَرْسَلْنا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ...﴾.(١)

وفي آية أخرى:

﴿... يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾.(٢)

فالتزكية هي البناء التربوي للإنسان وهذه هي المهمة الأولى.

وتعليم الكتاب والحكمة هو اعطاؤه المنهج الأفضل لحياته وهذه هي المهمة الثانية.

وعلى هذا فإن الحلّ الإسلامي لا يبدأ من الطبيعة ليحقق الوفرة في ثرواتها كما يفكر به الغربيون، فالمشكلة لم تكن نقص الثروات حتّى يبدأ العلاج منها. كما لا يبدأ الحلّ الإسلامي من مواجهة ظاهرة اقتصادية واجتماعية قائمة وأصيلة هي ظاهرة (الملكية الخاصة)، كما صنعت الماركسية فالمشكلة لم تكن من العامل الاقتصادي، ولا من نظام الملكيات، ولا من نزعة الإنسان الذاتية في التملك حسب الرؤية الإسلاميّة فإن هذه عوامل ثانوية.

العامل الأساس قائم في ذات الإنسان التي تحتاج إلى تهذيب، وقائم في مستوى وعي الإنسان العاجز عن اكتشاف المنهج الأفضل لحياته.

وبدون الحل الإلهي فإن الإنسان سيبقى غارقاً في عمق الحيرة والضلالة.

وإلى ذلك يشير قوله تعالى:

﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً﴾.(٣)

---

(١) البقرة:151.

(٢) الجمعة:2.

(٣) طه124.

ومثله قوله تعالى:

﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ * وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾.(١)

وهكذا وصف القرآن كل حكم سوى حكم الله بالجاهلية قائلاً:

﴿أَفَحُكْمَ الْجاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾.(٢)

من خلال هذا الشرح نستطيع أن نقول: إن الإسلام قد اعتمد الأساس الأخلاقي في حل المشكلة ومن هنا فقد ابتدأ بتحديد القيم الأخلاقية ودعا للالتزام بها، وتحكيمها في حياة الإنسان، واعتبر هذا الأساس هو نقطة البدء الصحيحة في معالجة الصراع الإنساني.

ويؤكد هذه الرؤية الحديث النبوي الشريف:

«بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق».(٣)

وحدة الحلّ السياسي:

لقد تحدّثت الماركسية عن تغير النظام السياسي تبعاً لتغيّر وسائل الإنتاج، ومعنى ذلك أن لكل مرحلة انتاجية نظاماً سياسياً يخصّها، ويحكمها بشكل حتمي.

وإلى حدٍّ ما فقد مضى الغربيون مع هذا الرأي، وإن اختلفوا مع الماركسية في تقدير الدور الذي تلعبه وسائل الإنتاج.

وبشكل عام فإن نظريات العامل الطبيعي تفترض أن النظام

(١) الزخرف:36 و37.

(٢) المائدة:50.

(٣) ميزان الحكمة/ الري شهري: المجلد التاسع/ باب الأخلاق، عن كنز العمال.

السياسي الحاكم لا يمكن أن يتسم بالثبات والقرار، بل إن كل مرحلة تاريخية لها نظامها الخاص بها، وحتّى الديمقراطية فإنها إنما تتناسب مع مرحلة خاصة من تطور الإنسان الحضاري، وتقدمه الفكري والاجتماعي.

أما في النظرية الإسلاميّة فإن الحل السياسي لكل مراحل البشرية حل واحد، كما أن الأنظمة السياسية والاجتماعية التي شهدتها مراحل البشرية من العبودية، والإقطاع، والرأسمالية، والاشتراكية لا تمثل ضرورة تاريخية، ولم تكن هي الحلّ المناسب والحتمي للمرحلة.

لقد تحدّثنا عن أن الإسلام تبنّى الأساس الأخلاقي في حلّ المشكلة، وبدأ بتحديد وشرح القيم الأخلاقية وترجمتها على الواقع، وهو يرى أنها قيم إنسانية مطلقة وواقعية، ليست متغيرة ونسبية؛ إذ أنها لم تكن بإملاء الظروف الطبيعية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية. وبالتبع لذلك فإن الحل السياسي القائم على أساس أخلاقي سيكون مطلقاً ما دامت القيم الأخلاقية مطلقة.

ففي كل مراحل البشرية كان الحل السياسي الوحيد هو أن تقوم حكومة الأنبياء، والدين هو أساسها. ولقد كانت دعوة الأنبياء ورسالاتهم على طول التاريخ واحدة، لا تختلف إلاّ بمقدار ما تختلف مظاهر حياة الإنسان، أما في جوهرها، وفي خطوطها العريضة فهي واحدة. الدين واحد على طول التاريخ:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾.[1]

﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾.[2]

---

(١) آل عمران:19.

(٢) الحج:78.

ولئن كانت ثمة اختلافات بين الأديان فهي لا تتجاوز المسائل التفصيلية والجزئية في ضمن الخطوط العريضة المشتركة؛ إنها لا تبلغ إلاّ الحد الذي شرحه القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿لِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾.(١)

نعم إن عوامل التحريف والافتعال هي التي صوَّرت لنا عمق الاختلاف بين الأديان، لكننا ندرك أنها عوامل تحريف وتضليل وليست حقيقة.

ويتحدث القرآن الكريم عن ذلك بالقول:

﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾.(٢)

وعلى هذا فإن الرؤية الإسلاميّة تختلف تماماً مع الماركسية ومع النظرية الغربية. فحكومة الأنبياء، وشريعتهم كانت هي الحلّ المناسب على طول مراحل التاريخ، وكل ما شهدته البشرية سوى ذلك كان ضلالاً، وانحرافاً، ومن هنا فقد كانت دعوة الأنبياء واحدة في الجوهر والمضمون وإلى ذلك يشير قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾.(٣)

وقوله تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾.(٤)

* * *

(١) آل عمران:50.

(٢) النساء:46.

(٣) النحل:36.

(٤) الأنبياء:25.

ويمكن أن نشرح سرّ هذا الاختلاف في الرؤية السياسية من خلال التوجه إلى النقطة التالية:

إن الحل السياسي يعالج مشاكل (علاقة الإنسان بالإنسان).

ونظريات العامل الطبيعي تفترض أن علاقة الإنسان بأخيه الإنسان تتأثر حتماً بعوامل طبيعية غير ثابتة، ومن هنا افترضت أن علاقات الإنسان بالإنسان لا يمكن أن تسودها حالة واحدة على طول التاريخ، وفي مختلف مراحله.

أما من وجهة نظر إسلاميّة وهي (نظرية العامل الإنساني) فالمسألة ليست كذلك.

إن علاقة الإنسان بالإنسان يمكن أن تحكمها قواعد ثابتة، لأن المشاكل التي تحيط هذه العلاقة هي مشاكل ذات أسس ذاتية مشتركة وثابتة.

فالمشاكل دائماً هي المشاكل، إذن فالحل السياسي دائماً هو الحل، مهما اختلفت المظاهر.

أثر التطور الصناعي:

كانت نظريات العامل الطبيعي تفترض أن كل خطوة في طريق التقدم التقني والتطور الصناعي هي خطوة نحو حل المشكلة الإنسانية، ورغم الاختلاف المتقدم بين الماركسية والنظرية الغربية حول طريقة تأثير التقدم التقني، هل هو بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، إلاّ أن أصل القضية لم تكن موضع خلاف بين النظريتين كما تقدم شرحه.

أما في النظرية الإسلاميّة فلما كانت المشكلة تمتد بجذورها إلى المحتوى الداخلي للإنسان في المجال الفكري والنفسي، فإن كل خطوة لا تنال هذا الجانب تعتبر خطوة غير مجدية أبداً في حل المشكلة وعلى ذلك حينما نأخذ التطور الصناعي وحده فإن من الخطأ افتراض كونه خطوة نحو الحل.

ذلك أنه لا ملازمة بين التطور الصناعي والتطور الروحي والحضاري، فالنسبة قد تكون طرديّة، وقد تكون عكسية أحياناً أخرى، إن الواقع الذي تعيشه البشرية اليوم، والسقوط الحضاري الذي تشهده الإنسانية المعاصرة على مستوى القيم الأخلاقية الذي ينعكس بألوان الصراعات الوحشية، وصنوف العدوان وسحق الآخرين هو أوضح دليل على هذه الحقيقة.

إن خطأ نظريات العامل الطبيعي إغفالها لجانب الذات الإنسانية، وتركيزها الكلي على الأوضاع المادية.

ومن المناسب أن نشير إلى أن الماركسية قد أخذت على النظرية الغربية هذه الملاحظة أيضاً حتّى قال (بوليتزر) في نص متقدم:

(ليس العلم والتقدم التقني في عهد الرأسمالية المنحطة في خدمة الحاجة الاجتماعية قط، لأنهما في خدمة الربح الرأسمالي).

والحقيقة إن هذه المؤاخذة بمقدار ما هي صحيحة على النظرية الغربية، هي صحيحة على النظرية الماركسية أيضاً.

فأقصى ما طمحت إليه الماركسية، وما اختلفت به عن النظرية الغربية أنها تطالب بقلب النظام الرأسمالي إلى نظام اشتراكي، ولكن النظام الاشتراكي لا يستطيع أن يحوّل العلم والتقدم إلى خدمة حقيقية لكل المجتمع، فما دامت القاعدة الأخلاقية للإنسان لم تتغير، ولم تكن بصدد تغييرها. فإن التوزيع الاشتراكي لن يصنع شيئاً في حل المشكلة، وسيبقى التقدم التقني والتطور الصناعي في كلا المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي حيادياً تجاه حل المشكلة السياسية.

وإذا كان التقدم التقني في ظل الرأسمالية هو في خدمة الربح الرأسمالي، فإن التقدم التقني في ظل الاشتراكية هو أيضاً في خدمة الطبقيات الجديدة التي تظهر في الساحة الاشتراكية كما تقدم.

والنتيجة التي ننتهي إليها أن النظرية الإسلاميّة لا تؤمن بأن التقدم والتطور الصناعي هو الحلّ، أو خطوة _ بمجرده _ نحو الحل للمشكلة السياسية المريرة.

التكامل والوفرة:

وفي الرؤية الإسلاميّة أن التكامل الأخلاقي هو الطريق إلى التكامل السياسي، وهو الطريق بعده إلى مجتمع الوفرة.

قال تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾.[١]

فالتغيير يجب أن يبدأ من البُعد الأخلاقي في الإنسان ليحصل بعده التغير في الواقع السياسي.

ومعناه أن التكامل الأخلاقي هو الطريق نحو تغيير الواقع الاجتماعي باتجاه الأحسن، ولا يمكن القفز إلى التكامل السياسي بطفرة كما تفترضه الماركسية.

وحينما يتحقق التكامل السياسي، ويوجد على أرض الواقع مجتمع المؤمنين الصالحين تتحقق بعد ذلك حالة الانتعاش الاقتصادي وما يُسمى بـ (مجتمع الوفرة).

وإلى ذلك يشير قوله تعالى:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ وَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ﴾.[٢]

---

(١) الرعد:12.

(٢) الأعراف:96.

وفي آية أخرى:

﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً﴾.[1]

ومعناه أن التكامل الأخلاقي المعبّر عنه بالإيمان والتقوى والاستقامة على طريق الفطرة الصحيحة هو الطريق إلى الوفرة وليس العكس، ولا يمكن أن تتحقق الوفرة ما لم يتكامل الإنسان أخلاقياً، ومهما تقدم الإنسان وتطور مادياً فإن أيادي المحتكرين والأثرياء ستصادر حقوق ونعم الطبقات المقهورة، وسيظل المجتمع شاهداً لأبشع أنواع الحرمان والفقر.

على أن الماركسية ترى أن السير يبدأ من التكامل السياسي إلى التكامل الأخلاقي، حيث تفترض أن حدوث الثورة الاشتراكية سيصنع أخلاقية جديدة، ومشاعر جديدة، وعواطف جديدة.

أمّا الرؤية الإسلاميّة فهي ترى أن السير يجب أن يبدأ من التكامل الأخلاقي إلى التكامل السياسي، ولا يمكن أن ينجح الإنسان في الثورة السياسية ما لم تحدث قبلها ثورة أخلاقية.

أما كيف تبرهن الماركسية على رؤيتها؟

وكيف يصنع التوزيع الاشتراكي الجديد إنساناً جديداً يترفع عن حب الذات وحب التملك؟

فهذا ما سبق لنا الحديث عنه، كما نترك القارئ مع أوسع وأعمق مناقشة للمادية التاريخية في كتاب (اقتصادنا) للمفكر الشهيد السيد الصدر.

* * *

---

(١) الجن:16.

الفصل الخامس

تفسير ظاهرة الدولة

إن بحثنا ظاهرة الدولة في هذا القسم من الكتاب (الأصول النظرية) سوف لا يتناول ما هو من مختصات المذهب السياسي.

سوف لا يتناول مثلاً القضايا التالية، بالرغم من أهميتها وجوهريتها:

صلاحيات الدولة ومسؤولياتها.

علاقة الدولة بالأفراد، وعلاقة العكس.

سياسة الدولة الداخلية والخارجية وأهدافها.

كل هذه الأبحاث من مختصات المذهب السياسي، ولو كنا بصدد ذلك فعلاً لكان علينا اكتشاف موقف المذهب الإسلامي فيها.

أما في هذا القسم من الكتاب (الأصول النظرية) فإن ما يهم هو دراسة الأسس الفكرية العامة التي يبتني عليها المذهب، ويدخل في تلك الأسس الفكرية تفسير ظاهرة الدولة باعتبارها من الظواهر السياسية التي عاشها المجتمع الإنساني.

مصطلح الدولة:

وقبل البدء يجب أن ننبه إلى أن كلمة (دولة) جاءت في المصطلح السياسي بأكثر من معنى.

فهي تأتي بمعنى الحكومة ويراد بها نفس الجهاز السياسي الحاكم.

فيقال مثلاً: صلاحيات الدولة، ومسؤولياتها، طريقة اختيارها، مشروعيتها، نوعها، وفي كل هذه الاستعمالات يكون المقصود بالدولة نفس الجهاز الحاكم.

وتأتي الدولة بمعنى آخر، هو أوسع وأكبر من المعنى السابق، تأتي بمعنى الأمّة ذات الكيان السياسي، فيقال مثلاً: الدولة الإسلاميّة، والدولة الأوربية، ودول القرون الوسطى، ويقصد بالدولة في مثل هذه الاستعمالات مجموع الكيان السياسي الذي تكونه الأمّة، وجهاز الحكم.

ونحن إذ نضع في هذا الفصل الدولة موضوعاً لبحثنا، فإنما نقصد المعنى الأوّل، أي الجهاز السياسي الذي يقف على رأس الحكم، رغم أن الدولة قد ترد في استعمالاتنا المتفرقة بالمعنى الثاني حسب ما يوحي به سياق الكلام، وموضعه الذي ورد فيه.

ظاهرة الدولة:

الدولة تمثل ظاهرة تاريخية، وفي ذات الوقت، تمثل ظاهرة سياسية.

فمن حيث إنها تمتد في عمرها الزمني إلى أعماق التاريخ، وإلى عهود قديمة جداً من عمر الأمم الإنسانية، تعتبر ظاهرة تاريخية.

ومن حيث إنها ظاهرة في المجتمع السياسي، بل هي خاصته المميزة له عن المجتمعات البدائية البسيطة، تعتبر من هذه الناحية ظاهرة سياسية.

وقد وقف الباحثون التاريخيون والسياسيون معاً عند تفسير هذه الظاهرة وتساءلوا عمّا إذا كانت قد حدثت صدفة وبشكل عفوي، ودخلها المجتمع الإنساني دخولاً تلقائياً، أم كانت عملاً سياسياً مقصوداً، عمدت إليه مجموعة الأفراد الذين شاركوا في المجتمع السياسي أو بعضهم؟

كيف حدثت ظاهرة الدولة؟

وكيف انساقت التجمعات الإنسانية إليها؟ وما هو تفسير ذلك؟

وكما يبدو من طبيعة هذه الأسئلة أن البحث حولها بحث تاريخي، ولئن كانت فيه جنبة سياسية فهي أيضاً في التاريخ السياسي للأمم.

ونحن نعلم ـ منذ البداية ـ أن الإسلام بوصفه شريعة معدة لمنهجة حياة الإنسان ليس بحثاً تاريخياً، وأيضاً ليس هو علم سياسة، أو علم التاريخ السياسي للأمم حتّى ننتظر منه تفسير هذه الظاهرة التاريخية.

إذن ما هي علاقتنا بهذا البحث، طالما كنا نقصد دراسة المذهب السياسي في الإسلام، وما يرتبط به من أصول نظرية، ولا نقصد تأسيس نظرية في علم السياسة أو التاريخ السياسي؟

الحقيقة، إن ما يدعونا لهذا البحث هو ما يوجد من ترابط بين تفسير ظاهرة الدولة كحقيقة تاريخية، وبين تقييم هذه الظاهرة كحقيقة اجتماعية يعيشها المجتمع الإنساني المعاصر.

فنحن في (ظاهرة الدولة) أمام بحثين: تفسير، وتقويم.

تفسير ظاهرة الدولة، والبحث عن أسباب نشوئها تاريخياً، ثمّ تقويم هذه الظاهرة، وهل هي ظاهرة مَرَضية انحرافية في المجتمع البشري، يجب العمل على اقتلاع جذورها، أم أنها ظاهرة أصيلة وضرورية، وتعبير عن حاجة اجتماعية قائمة وبالتالي يجب ترسيخها، والعمل في ضوئها؟

في هذا البحث التقويمي تقف النظرية الإسلاميّة، والنظرية الماركسية على طرفي نقيض، فبينما تؤمن النظرية الإسلاميّة بأن الدولة ظاهرة إنسانية تعبر عن مرحلة من النضج الاجتماعي للإنسان ترى الماركسية خلاف ذلك تماماً،

ترى أنها ظاهرة استغلال، وتسلط غير شرعي، يجب العمل على تحطيمها، وإنقاذ المجتمع الإنساني من كابوسها.

إن هذا الاختلاف في تقويم ظاهرة الدولة، والحكم عليها من ناحية أخلاقية وشرعية، يرتبط إلى حد كبير بتفسير هذه الظاهرة تاريخياً.

كيف حدثت؟ وما هي الدواعي لها؟

إن الموقف التفسيري ينعكس على الموقف التقويمي، والنظرة الايجابية في التقويم الإسلامي نابعة من نظرة ايجابية في تفسير نشوء هذه الظاهرة تاريخياً. كما أن النظرة السلبية في التقويم الماركسي نابعة من نظرة سلبية في التفسير التاريخي للدولة.

وهكذا يدعونا هذا الترابط للوقوف عند وجهة النظر الإسلاميّة في تفسير هذه الظاهرة التاريخية.

نقطة الخلاف:

الباحثون لا يختلفون في أن الدولة ظاهرة مستجدة، لم تكن في الأيام الأولى من عمر الإنسانية، حين كان الإنسان يعيش حالة فردية أو شبه فردية.

كما لم تكن الدولة في اليوم الأوّل من أيام التجمعات الإنسانية، حيث كان الإنسان يعيش حياة اجتماعية بدائية وبسيطة، وقبل أن يدخل مرحلة (المجتمع السياسي) كما يصطلح عليه.

الباحثون لا يختلفون في أن تلك التجمعات الإنسانية الأولى لم تكن تعبِّر عن مجتمع موحّد ومترابط بمقدار ما كانت تعبِّر عن تجمعات ذات روابط ضعيفة وبدائية، تستغني عن إقامة جهاز سياسي لإدارتها، وضبطها، وتحديدها.

وبعد عمر من هذه الحالة البدائية، وبعد تعقيدات في المجتمع الإنساني دفعت إليه طبيعة التطور في الحاجات، والقابليات، والذهنيات زيادة على تراكم العدد، ظهرت البدايات الأولى للمجتمع السياسي وهو المجتمع الذي وصل إلى مرحلة لا يمكنه الاعتماد فيها على العفوية، والتلقائية والعادات التقليدية في إدارة وضعه بشكل رتيب، وإنما يحتاج إلى جهة أعلى، ثمّ إلى قانون، يرسم له طريقة عمل خلاياه، وهنا كانت ظاهرة الدولة...

إذن فالدولة ظاهرة مستجدة.

الدولة ظاهرة تمثل خطوة ثانية في التجمع الإنساني وليس خطوة أولى.

هذا ما يتفق عليه الباحثون، ونتفق معهم فيه.

أما نقطة الخلاف بين النظريات السياسية التاريخية فهي في التعرف على الحاجة التي دعت إلى تشكيل النواة الأولى للدولة.

ما الذي دعا إلى تشكيل هذا الجهاز بعد أن قضت التجمعات الإنسانية عمراً في تسيير نفسها بدون هذا الجهاز؟

ثمّ ما هي الطريقة التي تم بها تشكيل هذا الجهاز؟

وبعد ذلك يبقى هذا التساؤل:

هل يمكن العودة إلى حالة الاستغناء عن الدولة، لتصبح مجرد تراث في متحف الآثار التاريخية؟

هنا، وفي الإجابة عن هذه الأسئلة عدة نظريات، إسلاميّة، وماركسية، وغربية، ندرسها تباعاً إن شاء الله تعالى.

التفسير الإسلامي لظاهرة الدولة:

تربط النظرية الإسلاميّة بين ظاهرة الدولة، وظاهرة النبوة ربطاً زمنياً، وربطاً سببياً.

فالفترة التاريخية من عمر الإنسانية التي شهدت ظاهرة الدولة هي نفسها الفترة التي شهدت ظاهرة النبوة.

وحينما كانت النبوات تساهم في عملية تنسيق المجتمع الإنساني الداخل في مرحلة تعقيد وخلاف وتضارب مصالح، فإنها بالضرورة تسعى من خلال هذا التنسيق والمنهج إلى إرساء قواعد الدولة، وبناء هذا المشروع.

ومن هنا فقد كان ترابط زمني وسببي بين ظاهرة الدولة وظاهرة النبوة، والأنبياء هم الذين بادروا لإقامة الدولة في ظل قواعد عادلة، وأصول موضوعية.

إن هذه النظرية مستلهمة من فكرة أن الأنبياء هم أوّل من بادر لحلّ الخلافات البشرية، لا من خلال الفوضى، والتسلط العشوائي، والارتجالات الشخصية، وإنما من خلال دستور عادل، ومنهجة متكاملة لحياة الإنسان الاجتماعية بما في ذلك من قيادة وتوجيه وقضاء بين الخصومات، وهذا هو معنى الدولة.

ويمكن أن نجمل النظرية الإسلاميّة بما يلي:

أوّلاً: شهد المجتمع الإنساني في مرحلته الأولى حالة من البدائية، والبساطة بحيث كان الحس الفطري، والتقاليد الطبيعية كافية لتسيير الحياة اليومية بشكل رتيب.

وفي تلك المرحلة ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً﴾[1] حسب التعبير القرآني.

لم تكن ثمة خلافات سياسية، وخلافات فكرية عقائدية، وإذا كان لا بدَّ من حدوث خلافات شخصية فإنها لم تكن بمستوى يمزق وحدة الأمّة، أو يقلق أمنها وسلامتها.

---

(١) البقرة213.

كما تؤكد بعض الروايات الشريفة أن الناس كانوا يومذاك على الفطرة.[1]

ثانياً: وحسب التطور الإنساني شهد المجتمع تعقيدات جديدة، لم تكن في المرحلة البدائية الساذجة، ظهرت حينئذٍ خلافات بدأت تتعمق كلما تقدم الإنسان خطوة إلى الأمام في عملية الترابطات الاجتماعية، واستثمار الطبيعة، والاستفادة من طاقاته الفكرية والعضلية فولد (المجتمع السياسي).

هذه المرحلة هي مرحلة الاختلاف حسب التعبير القرآني:
﴿وَما كانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً واحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾.[2]

ثالثاً: وفي مرحلة هي مرحلة نضج الإنسان الفكري والسياسي وولادة (المجتمع السياسي) شهد المجتمع الإنساني ظاهرة (الرُسُل) و(الرسالات).

وكانت هذه الظاهرة مقترنة بدخول المجتمع الإنساني مرحلة الخلافات والصراعات السياسية.

وربما تكون الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام مؤكدة لهذا المعنى، قال عليه السلام: «كان الناس قبل نوح أمّة واحدة على فطرة الله لا مهتدين ولا ضالين».[3]

حيث إن النبي نوح عليه السلام يمثل أوّل نبي من أصحاب الرسالات السماوية.

وقد سعى الأنبياء عليهم السلام بجد لحل المشاكل المستجدة بعد أن أصبح من غير الممكن الاستمرار في الحالة البدائية، والاعتماد على العادات والتقاليد، والمشاعر الفطرية، في معالجة المشاكل.

---

(١) انظر أصول الكافي 2: باب فطرة الخلق على التوحيد.
فيما تؤكد الرواية عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام: «كان الناس قبل نوح أمّةً واحدة على فطرة الله لا مهتدين ولا ضالين فبعث الله النبيين» راجع للتوسع تفسير الميزان/ الطباطبائي: الآية113 من سورة البقرة.

(٢) يونس:19.

(٣) تفسير الميزان/ الطباطبائي: الآية113 من سورة البقرة.

ودخل الأنبياء صراعاً مريراً من أجل الحل العادل والأفضل، وكان المستكبرون هم الذين وقفوا بوجه دعوة الأنبياء منذ اليوم الأوّل:

﴿قالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كافِرُونَ﴾.(١)

إذن فقد بُعث الأنبياء في المراحل الأولى لاختلاف الناس، وهي المراحل الأولى للمجتمع الإنساني.

والقرآن الكريم يؤكد أن كل المجتمعات الإنسانية منذ أن دخلت مرحلة الاختلاف قد سمعت دعوة الأنبياء وعاصرتهم:

﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيها نَذِيرٌ﴾.(٢)

كما أن الآية الشريفة التالية تجمل لنا هذه المراحل الثلاث التي مرّت بها البشرية حيث تقول:

﴿كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.(٣)

حيث يمثل المقطع الأوّل من الآية:

﴿كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً﴾.

الإشارة إلى المرحلة الأولى، أما مرحلة الاختلاف وهي المرحلة الثانية فقد أشارت إليها الآية في مقطع:

﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾.

---

(١) الأعراف:76.

(٢) فاطر:34.

(٣) البقرة:213.

كما أن قوله تعالى:

﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾.

هو إشارة إلى المرحلة الثالثة وهي مرحلة النضج الثقافي والسياسي.

* * *

وفي ختام عرضنا للنظرية الإسلاميّة يجب أن نشير إلى أن السيد الشهيد الإمام الصدر (رضوان الله عليه) هو أوّل من ألفت إلى مساهمة الأنبياء في وضع الحجر الأساس لظاهرة الدولة، فقد قال:

(إن الناس كانوا أمّة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة، ويوحّد بينها تصورات بدائية للحياة، وهموم محددة، وحاجات بسيطة.

ثمّ نمت من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة والمواهب والقابليات وبرزت الإمكانات المتفاوتة، واتسعت آفاق النظر وتنوعت التطلعات، وتعقدت الحاجات فنشأ الاختلاف، وبدأ التناقض بين القوي والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدد القيم، وتجسد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم...

وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء، وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة، ووضع الله تعالى للدولة أسسها وقواعدها...).[١]

التفسير الماركسي لظاهرة الدولة:

قرنت الماركسية بين ظاهرة الدولة وظاهرة الملكية الخاصة، ورأت أن الإنسان حين كان في وضعه البدائي المشاع لم تكن ثمة دولة،

---

(١) لمحة فقهية تمهيدية/ السيد محمّد باقر الصدر: 9-12.

ولم تكن ثمة حاجة إلى دولة، ولكن بظهور الملكيات الخاصة، وبروز التناقض بين شكل الإنتاج، وبين طريقة توزيع الإنتاج، وتنامي أنانيات أصحاب الأملاك، ومحاولتهم استغلال أكبر قدر ممكن من طاقات الآخرين، واحتكارها لصالحهم، بظهور هذا التناقض الطبقي، وضع أوّل حجر أساس للدولة من قبل الفئة المالكة، واستخدم جهاز الدولة هذا في إخضاع الآخرين، والهيمنة عليهم.

وعلى هذا:

(فإنّ الدولة القديمة كانت قبل كل شيء دولة مالكي العبيد لقمع العبيد، الدولة الاقطاعية _ هيأة النبلاء _ لقمع الفلاحين التابعين والاقنان).(١)

وأيضا فإن:

(الدولة هي ثمرة التعارضات الطبقية المتناحرة ومظهرها).(٢)

وفي ذلك كتب (جورج بوليتزر):

(إن الدولة في جميع المجتمعات الطبقية المتناحرة تصبح جهازاً لحكم المستغِلين، خرج من المجتمع الإنساني ثَمَّ تميز عنه تدريجيا، وهو يفترض وجود فئة خاصة من الناس، وهم رجال السياسة، همهم الوحيد الحكم، ولهذا سيستخدمون جهازاً وضع لإخضاع إرادة الآخرين بالقوة).(٣)

(والخلاصة أن الدولة حسب رأي ماركس هي منظمة للسيطرة الطبقية ولاضطهاد طبقة على يد طبقة أخرى).(٤)

---

(١) أصول العائلة/ انجلز:227.

(٢) الدولة والثورة/ لينين:12.

(٣) أصول الفلسفة الماركسية/ جورج بوليتزر:231.

(٤) أصول الفلسفة الماركسية238.

نقد وتقويم:

نتفق على أن الدولة هي ظاهرة أعقبت مرحلة الاختلاف وتضارب المصالح، وتعقيد الحياة الاجتماعية، لكن _ كما سبق منا القول _ أن هذه الخلافات لم تكن دائماً وليدة حبّ التملك وظاهرة الملكية الخاصّة، والمادية التاريخية لم تقدم برهاناً علمياً على هذا الادعاء العريض ويبدو أنها تريد أن تفسّر التاريخ بالطريقة التي تشتهيها، أو اعتماداً على فروض فلسفية ليس من حقها أن تمتد للمجال التاريخي.

ومع قطع النظر عن هذه النقطة بالذات فمن حقنا أن نطالب الماركسية بالدليل على أن الدولة هي من صنع الطبقة المالكة، فالمسألة كما قال فيها السيد الصدر ﵀:

إن (هذا التفسير الماركسي للدولة أو الحكومة لا يكتسب قيمة علمية مؤكدة، إلاّ إذا أفلست كل التفاسير، التي يمكن أن يبرر بها نشوء الدولة في المجتمع البشري سوى كونها أداة سياسية للاستغلال الطبقي. وأما إذا استطعنا أن نفسر هذه الظاهرة الاجتماعية على أساس آخر، ولم يدحض الدليل العلمي ذلك، فليس التفسير الماركسي عندئذٍ إلاّ افتراضاً من عدة افتراضات.

هناك افتراض أن تكون الدولة قد قامت على أساس تعقيد الحياة المدنية.

وهناك افتراض أن تكون الدولة قد قامت على أساس العقيدة الدينية وبادر إلى إقامتها دعاة الدين أنفسهم.

وهناك افتراض أنها كانت إشباعاً لنزعة أصيلة في النفس الإنسانية التي تملك استعداداً كامناً للميل إلى السيطرة والتفوق على الآخرين، فكانت الحكومة من وحي هذا الميل، وتعبيرا علميا عنه).[1]

---

(١) أنظر بشكل موسع اقتصادنا:86 و87 .

ولكن الماركسية كما هو معلوم لم تقدم أيّ دليل علمي على الفرضية التي تبنتها.

ومن الجدير أن نشير إلى أن الماركسية ـ وهي لا تؤمن إلاّ بالدليل المادّي والحسي أو التجربي ـ تكون محرجة أمام التساؤل المتقدم. أمّا النظرية الدينية التي شرحناها قبلاً فحتّى إذا لم تقدم دليلاً تاريخياً على مدعاها، فإنها مع ذلك لا تواجه إحراجاً علمياً، لأن فلسفة الدين تعتمد الخبر الغيبي كما تعتمد الخبر الحسي التاريخي.

فإذا حدّثنا القرآن الكريم ـ وهو كتاب إلهي في الفرضية الدينية ـ عن ماضي البشرية فإن فلسفة الدين تؤمن بصحة اعتماد ذلك كدليل عملي، وإخبار غيبي صحيح.

وعلى هذا الأساس استطعنا أن ننفذ إلى أعماق التاريخ، وإلى اليوم الأوّل للبشرية، وإلى أهم الأحداث التي شهدها أبو البشر وولداه، في الوقت الذي لم تستطع الوثائق التاريخية المادية أن تكشف لنا ما يمكن اعتماده في ذلك.

التفسير الغربي لظاهرة الدولة:

لم يتفق الغربيون على نظرية واحدة في تفسير ظاهرة الدولة، لكنهم يرفضون ـ في الأغلب ـ بشكل قاطع إصرار الماركسية على تفسيرها الطبقي للدولة.

الغربيون لا يمنعون عن أن يكون ذلك فرضاً واحداً من عدة فروض، أما تعيين هذا الفرض دون سواه فذاك أمر غير مبرهن.

إن معظم النظريات الغربية ترى أن الدولة حدث طبيعي مرّ به

المجتمع الإنساني، بل هو يعبّر عن درجة من نضج الإنسان، واتساع أفقه الاجتماعي والسياسي.

إن نظرية (التعاقد الاجتماعي) ـ وهي أشهر نظرية ذهب إليها روسو ونظرية (التعاقد السياسي) ونظرية (الأصل العائلي) وهي نظريات مشهورة في الفكر الغربي تؤكد الحقيقة السابقة، حقيقة أن الدولة عمل سعى إليه الإنسان سعياً واعياً واختيارياً.

(إن النظام السياسي لا يمكن أن يكون إلاّ نتيجة قرار اجتماعي سيؤدي إلى اصطناع.

وبما أن الحياة الطبيعية لا تحتمل، وبما أن رغبة القوة ورغبة الحياة، والحياة بسلام تتناقض، فإن القدرة التقديرية الخاصة بالإنسان تأمر عندئذٍ ببناء سلطة عليا تكون غايتها فرض نظام يزيل العنف الطبيعي وتحل تسالم الجميع محل تغالبهم وتحاربهم.[١]

* * *

نقد وتقويم:

وفيما إذا استثنينا نظرية (التفويض الإلهي) التي حاولت الكنيسة الرومانية توظيفها لصالحها، وممارسة صورة بشعة من صور التسلط، فإن باقي النظريات في المدرسة الغربية لتفسير الدولة قد عمدت إلى استبعاد دور الدين في إنشاء هذه المؤسسة القانونية (الدولة) حيث يبدو الفكر الغربي مادياً بمعنى الكلمة في كثير من نظرياته ورؤاه.

---

(١) أنظر الفصل الثاني – أصل الدولة – من كتاب تاريخ الأفكار السياسية/ تأليف فرانسيس شاتليت/ ترجمة د. خليل أحمد خليل/ سلسلة كتاب الفكر العربي.

ومن ناحية ثانية فإن هذا التفسير الغربي بمختلف نظرياته يجب أن ينطلق من رؤية مثالية للإنسان ما تزال هي الأخرى غير مبرهنة ولا مقبولة على إطلاقها في الفكر الغربي.

إن فرضية اندفاع الإنسان نحو إيجاد (تعاقد اجتماعي) عام، أو (تعاقد سياسي) خاص انبثقت عنه سلطة قانونية هي (الدولة) يحتاج إلى نسيان التاريخ البشري المرّ المليء بحالات التسلط القهرية، وغلبة الأنانية على الحالة العقلائية، فهل تستطيع النظرية الغربية أن تنسجم مع نفسها هنا حينما تؤمن بتلك الفرضيات في الوقت الذي ترفض النظرية الغربيّة الرؤية المثالية الخيّرة للإنسان حينما تتناوله في مجال علم النفس؟

ونفس هذا الكلام يصح إذا أردنا محاسبة نظرية (التطور العائلي) التي آمنت بأن ظاهرة الدولة هي تكامل طبيعي، ونمو علمي لظاهرة العائلة.

إن نظريات الدولة التعاقدية وبتبعها نظرية التطور العائلي تنطلق من فرضية استحكام الإنسان في المراحل التاريخية الغابرة إلى عقله، ونجاحه في القيام بدراسة علمية لواقعه الفعلي والمستقبلي واسترخاء التاريخ له حتى يستكمل هذه الدراسة لينطلق منها بعدئذٍ إلى تكوين مؤسسة الدولة بشكل توافقي وتعاقدي!!

(إن كل إنسان بوصفه كائناً طبيعياً هو رغبة وقوة ولا شيء من الخارج، وما من قوة أخرى يمكنها الحد أو الإلغاء الطبيعي السيادي للرغبة، فلا يمكن للحق السياسي أن يكون سوى مواصلة للحق الطبيعي، وبالذات هو مواصلة له بقدر ما يتراءى للفرد أنه قادر على أن يكون مفيداً لإشباع ميوله، للعيش وفقاً لقوانين العقل وأوامره تلك التي تنزع فقط إلى ما هو مفيد حقاً للبشر).

إن (الاعتراف بسلطة عليا هو إذا جاز القول عرضي ومؤقت دائماً، وهو ينجم عن حساب عقلاني).[1]

لكن هل تستطيع النظرية الغربية أن تبرهن على هذه الفرضية؟!

وإذا جرّدنا التاريخ عن حركة الأنبياء والمصلحين الذين واجهوا صنوف المطاردة من شعوبهم وأُممهم، وكانت الغلبة في معظم المجالات لأعدائهم وخصومهم، فمتى كنا سنشهد حالة العقلائية الجمعية التي دعت الشعوب المتناثرة المتمزقة إلى تشكيل الدولة؟!

إن النظرية الغربية هنا جانبت الواقع كثيراً، وبدت غير منسجمة مع نفسها ومع منهجها وفهمها للإنسان، ولم يكن ذلك إلاّ ردة فعل للعقدة التي أصابتها من الأديان!!

فهي لا تريد أن تعطي للأديان دورها الحقيقي في تسيير التاريخ البشري، كما لا تريد أن تخضع لمقولات الماركسية في الصراع الطبقي. الأمر الذي ورطها في حالة مثالية خيالية بعيدة عن الواقع.

* * *

---

(١) المصدر السابق:81.

الفصل السادس

تقويم ظاهرة الدولة

السؤال الذي يطرح هنا عادة هو:

ما هو سرّ الحاجة إلى دولة؟

وهل هي حاجة مطلقة، أم هي حاجة مؤقتة ومرحلية؟

وفي ضوء ذلك هل يمكن العودة إلى مجتمع بلا دولة كما كان المجتمع الإنساني في مرحلته الأولى أم لا؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة سلباً أو إيجاباً يعني تقويم ظاهرة الدولة من ناحية علمية، ومن ناحية أخلاقية أيضاً.

والنظرية الإسلاميّة تعتقد أن الدولة _ في معناها الأوسع _ حاجة ثابتة ومطلقة كانت منذ أن دخل المجتمع الإنساني مرحلة الاختلاف، والصراع السياسي، وتعقّد الحياة الاجتماعية، وستبقى إلى الأخير طالما كان المجتمع الإنساني ماض في تطور علاقاته وتعقدها وتضخم حاجاته الإدارية والتنسيقية، وطالما كان الإنسان هو ذاك الإنسان ذو طموحات ونزعات ومصالح تتزاحم وتتضارب الأمر الذي يدعو إلى اختلاف، وصراع، عبّر عنه القرآن الكريم بالقول:

﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَلا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾.[1]

---

(١) هود:19.

فالدولة إذن ضرورة اجتماعية، وظاهرة صحية في الأمّة وليست ظاهرة مرضية، ولا يمكن أن يقوم مجتمع بلا دولة دون أن تعمّه الفوضى والاضطراب والتحلل.

ويمكن الاستشهاد على هذه الرؤية بكلمة الإمام عليّ عليه السلام حين سمع الخوارج يقولون:

لا حكم إلاّ لله. فقال عليه السلام: «كلمة حق يراد بها باطل.

نعم: إنه لا حكم إلاّ لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرَةَ إلاّ لله، وأنَّه لابدَّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويُبلّغ الله فيها الأجل...».[١]

وقريب من هذا المعنى قوله عليه السلام في نص آخر:

«ليس تصلح الرعية إلاّ بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلاّ باستقامة الرعية، فإذا أدّت الرعية إلى الوالي حقّه، وأدّى الوالي إليها حقّها عزّ الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على إذلالها السُنن، فصلح بذلك الزمان، وطمع في بقاء الدولة».[٢]

أما الماركسية فقد رأت أن الدولة ظاهرة مَرَضِيّة في المجتمع الإنساني، بدأها المستغِلّون، وأصَّلوا جذورها في الأمّة، حتّى أصبح ليس من السهل قلعها إلاّ بعد تجربة جديدة لبناء وضع اجتماعي جديد تنعدم فيه الحاجة إلى الدولة.

(الدولة) حاجة اجتماعية مؤقتة فمن أجل التخلص من رواسب الماضي، وقلع جذور الطبقة البرجوازية، يجب أن نستخدم هذه الأداة

(١) نهج البلاغة 1: النص40.

(٢) نهج البلاغة 1: النص216.

(الدولة) بقوة وعنف، حتّى إذا عاد المجتمع إلى وضع انعدمت فيه الطبقات والطبقية وتمَّ تصفية البرجوازية المتسلطة، لم يعد هناك ما يدعو إلى الاستمرار في هذه المؤسسة السياسية، بل إن الدولة ستضمحل لوحدها طوعاً.

هكذا تفكر الماركسية.[1]

* * *

أما النظرية الغربية فإنها تميل إلى الاعتبار التالي:

إن الدولة حاجة إنسانية أصيلة لا يمكن الاستغناء عنها.

كتب (أوستن رني):

(لقد أطال فلاسفة السياسة النظر فيما سيكون عليه شأن الحياة في حالة الفوضى، أعني في مجتمع لا حكومة فيه، ومع ذلك فإنه ليس لدينا مثال واحد مدون لمجتمع حقيقي سواء في الماضي أو في الحاضر، عاش طويلاً بدون حكومة من الحكومات، إذ من الواضح أن الناس شعروا في كل الأزمنة وفي جميع المجتمعات أن وجود نوع من أنواع الحكومات أمر ضروري وحيوي لكي يحيوا الحياة التي يريدونها).[2]

وعلى أن بعض علماء السياسة الغربيين يذهب ـ كما ذكر (أوستن رني) ـ إلى نظرية معاكسة تماماً فيرى:

(إن المثل الأعلى للتنظيم السياسي للمجتمع البشري هو الفوضوية، وهي حالة لا توجد فيها حكومة ولا أيّ جهاز آخر يملك

---

(١) أنظر أصول الفلسفة الماركسية/ جورج بولتيزر 2: النظرية المادية عن الدولة والأمّة.

(٢) سياسة الحكم 1:39.

الحق القانوني أو السلطة المادية التي تمكنه من حمل الناس على فعل ما لا يريدون في أعمالهم التعاونية المشتركة بناءً على آرائهم الحرّة المستقلة وحدها لا بناءً على الأوامر...).[١]

النقطة الأساسية في التقويم:

وباعتقادنا أن بحث هذه المسألة يتطلب منا العودة إلى جذورها وأصولها الأولى، فليس جزافاً أن تذهب بعض النظريات إلى اعتبار الدولة حاجة مؤقتة بينما تذهب نظريات أخرى إلى اعتبارها ضرورة اجتماعية!

هناك منظور أعمق، ونقطة جوهرية منها تتفرع وجهات النظر وتختلف، وتلك النقطة الجوهرية في المسألة هي (ذات الإنسان).

إن تقويم (ذات الإنسان) هو الذي يحدّد وجهة النظر عن الدولة، ما إذا كانت حاجة مؤقتة، أو ضرورة اجتماعية!

(ذات الإنسان) هل هي ذات خيّرة أم شريرة؟؟

وإذا كانت ذاتاً خيّرة فما هو مصدر الشر؟ ومن أين تنبع جرثومة البؤس الاجتماعي؟

هاتان النقطتان (طبيعة الذات الإنسانية، ومصدر الشر) هما اللّذان حدّدا المسار في تقويم الدولة التي تريد أن تحكم حياة الإنسان، وحول هاتين النقطتين الممتزجتين وجدت عدة آراء:

الإنسان في النظرة الماركسية:

فالماركسية ترى أن ذات الإنسان ذات خيّرة بطبيعتها لا تعرف الشر ولا تألفه. وحول السؤال عن مصدر الشر، والفتن والنزاعات التي لا

(١) سياسة الحكم 310، 311.

تنتهي تجيب الماركسية بأن عوامل من خارج الذات هي السبب في ذلك، فإذا ما أمكن الخلاص من هذه العوامل الخارجية وتصفيتها فإنه ستنعدم حينئذٍ جرثومة الفساد الاجتماعي، وستعود ذات الإنسان إلى صفائها المطلق الذي لا يثير أيّ غبار في خضم الحياة الاجتماعية مهما تعقدت الحاجات واختلفت.

ما هي هذه العوامل الخارجية؟

تقول الماركسية: إنها المؤسسات الاجتماعية التي يصنعها البرجوازيون بغاية استثمار واستغلال طاقات الجماهير وتوجيهها لمصالح الطبقة البرجوازية الخاصة.

كتب لينين:

(نحن نعلم أن السبب الاجتماعي الجذري للمخالفات التي تتجلى في الإخلال بقواعد الحياة في المجتمع، هو استثمار الجماهير، وعوزها وبؤسها، وعندما يزول هذا السبب الرئيس تأخذ المخالفات لا محالة بالاضمحلال).[1]

وتضرب الماركسية على نفس الوتر الذي تضرب عليه دائما فتقول:

إن المؤسسات الاجتماعية القائمة على أساس الملكية الخاصة _ هذه المؤسسات التي تنشؤها الطبقة البرجوازية _ هي السبب في المشكلة الاجتماعية، وما الدولة إلاّ مؤسسة من مؤسسات الطبقة البرجوازية صنعوها لامتصاص ثروات الطبقة المحرومة.

من هذه القاعدة الفكرية الأساسية عن ذات الإنسان وعن مصدر الشر تنطلق الماركسية لتقويم ظاهرة الدولة. فترى:

---

(١) مختارات لينين 2:287/ الدورة والثورة.

أن الدولة يجب أن تزول، لأنها مؤسسة اجتماعية فاسدة، ولأنها صنيعة البرجوازية.

ويجب أن نعطي الفرصة الكافية لتمارس ذات الإنسان حريتها المطلقة، المطلقة تماماً، حيث تكون حينئذٍ خيّرة تماماً.

ولكن لأنه لا يمكن أن تزول الدولة زوالاً فجائياً، ولأنه لا يمكن القضاء على هذه الأداة البرجوازية من دون المرور بمرحلة وسطية يتم فيها السيطرة على هذه الأداة من قبل الطبقة العاملة، وإذن يتعين وبشكل مرحلي أن تبقى ظاهرة الدولة، وتتحكم طبقة (البروليتاريا) في توجيهها تماماً، وتطارد بها فلول البرجوازية، وحيثما يتم تصفيتها، تبدأ الدولة ذاتها وبشكل تلقائي وطبيعي بالاضمحلال.

وكتب لينين أيضاً:

(ويبقى الجهاز الخاص، الآلة الخاصة للقمع _ الدولة _ أمراً ضرورياً).

(ولكنها تغدو دولة انتقالية تكف عن أن تكون الدولة بمعنى الكلمة الخاصة، دولة في سبيل الفناء).[١]

وكتب انجلز:

(إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها).[٢]

النظرة المتطرّفة:

وعلى النقيض تماماً من النظرية الماركسية، هناك من يذهب إلى أن ذات الإنسان شريرة، ولا يمكن بحال من الأحوال تصحيح هذه

---

(١) نقلاً عن مدخل إلى علم السياسة/ موريس دفرجيه244.

(٢) مختارات لينين 2852/ الدولة والثورة.

الذات، والتغلب على نزعة الشر فيها، إنما السبيل الوحيد هو تحديدها وكبح جماحها بالقوّة، والدولة هي الأداة المعدة لذلك.

وعن هذه النظرة المتطرفة يقول دوفرجيه:

(إن هذه النظريات العتيقة المستوحاة من المسيحية المزعومة، مسيحية عصر التفتيش، قد رجع إليها الفاشستيون الذين يرون كما يرى السيد مونترلان (إن ركل الأدبار بالأرجل هو الذي يصنع أخلاقية الشعوب) وكثير من المحافظين المعتدلين في الظاهريرون هذا الرأي أيضاً، لكنهم لا يجرؤون أن يعلنوها).[١]

وفي ضوء هذه النظرة المتطرفة تكون الدولة ضرورة، وتبقى ضرورة ما دامت ذات الإنسان غير قابلة للإصلاح إلاّ بالعنف والقوة.

الإنسان في النظرة الغربية:

من الصعب القول _ كما أسلفنا ذلك مراراً _ أن الغربيين يتفقون على رأي واحد في هذا الموضوع، ولكن _ وجرياً على طريقتنا في تحديد النظرية الغربية _ يمكن القول أن النظرة الغربية للإنسان مرت بمرحلة متطرفة ثم انتهت إلى مرحلة معتدلة.

في المرحلة الأولى:

(وبالنسبة إلى فلاسفة عصر النور، والموسوعيين وجان جاك روسو في بعض كتاباته وبالنسبة إلى رجال 1789م يعتبر الإنسان خيراً بطبيعته، والمؤسسات الاجتماعية هي الفاسدة، ويكفي إذن أن نحرر

---

(١) مدخل إلى علم السياسة244.

الإنسان من المؤسسات القائمة، وأن نعطيه أقصى حد من الحرية، وأن نمنحه أكبر قدر من الثقة حتى نحصل على نظام اجتماعي كامل).[١]

وفي المرحلة الثانية المتأخرة وبعد الإطاحة بسلطة الكنيسة والإقطاع أصبح الاتجاه السائد الذي يمثل الرأي الغربي بشكل عام هو ما كتبه جيمس ماديسون:

(الإنسان نزّاع إلى الشر، كما أنه نزّاع إلى الخير، ومن الواجب والحالة هذه اتخاذ مثل هذه التدبيرات الضرورية للحد من نزعته الشريرة... ولو كان الناس ملائكة لما كانت هناك حاجة لقيام الحكومات...).[٢]

الغربيون لا يذهبون إلى أن عوامل الشر هي دائماً من خارج ذات الإنسان، إن ذات الإنسان أيضاً تساهم في ذلك، خصوصاً حينما تجد نفسها بلا قيود ولا حدود، وفي الوقت الذي كانت تذهب الماركسية إلى أن الحريّة المطلقة هي السبيل للصفاء الاجتماعي حيث تمارس ذات الإنسان نشاطها الخيّر بطلاقة، يذهب الغربيون إلى أن الحريّة المطلقة خطر، فيجب تحديدها وتقييدها.

كتب مونتسكيو:

(تقول التجربة الأبدية أن كل إنسان يملك سلطة يميل إلى إساءة استعمالها، وهو يذهب بعيداً حتّى يجد حدوداً).[٣]

---

(١) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية/ اندريه هوريو:56.

(٢) الحرية في ظل القانون/ القاضي وليم أو، دوكلاس:70 و71.

(٣) عن كتاب دولة القانون/ مقدمة في نقد القانون الدستوري/ ميشال مياي248.

ويلخص أندريه هوريو النظرية الغربية بالقول:

(والإرث الغربي يأخذ الإنسان كما هو فعلاً مزيج من الخير والشر ذو شخصية تستحق الاحترام، ولكنه عرضة للخطأ، وبالتالي فهو محتاج لأن يكون محاطاً به، وأحياناً لتوجيهه عن طريق مؤسسات اجتماعية أهمها الدولة).[١]

إذن في ضوء النظرية الغربية لذات الإنسان تعبّر الدولة عن حاجة اجتماعية ملحة لا يمكن الاستغناء عنها.

الإنسان في النظرية الإسلاميّة:

يمكن أن نستخلص من النصوص القرآنية الكريمة، والسُنّة الشريفة النظرية التالية:

1 _ أن كل القوى والاستعدادات التي أودعت في هذا الإنسان هي قوى وعناصر خيّرة وليس فيها عنصر شرير.[٢]

ولا نقصد هنا أنها مجرد استعداد قابل لأن يوجّه باتجاه الخير وباتجاه الشر، بل هي قوى ودوافع نحو الخير.

فهي ليست أصفاراً توضع أمام العدد فيكون لها قيمة، أو خلفه فلا يكون

---

(١) القانون الدستوري/ أندريه هوريو 54:1.

(٢) لقد سبق القول أن هذه الرؤية تمثل اجتهاداً نميل إليه في فهم النظرية الإسلاميّة، وهو ما يذهب إليه أحد أبرز علماء الأخلاق المسلمين وهو العلامة النراقي في كتابه جامع السعادات فراجع الجزء الأوّل الباب الثاني، فيما يوجد اجتهاد آخر يميل إليه عدد من علماء الأخلاق المسلمين يتلخص في تكوّن النفس الإنسانية من عناصر خيّرة وعناصر شرّيرة ولكن هذا الافتراق في الاجتهادين لا يؤثر على جوهر النظرية الإسلاميّة من زاوية حاجة الإنسان إلى ضبط وتوجيه كما سنسجّله في النقطة الثانية.

لها قيمة، وإنما هي ذاتها عناصر خيّرة تدفع باتجاه الخير. فكل شهوات الإنسان، وغرائزه، ودوافعه النفسية الأولى هي دوافع خير وكمال.

وقد يشهد لذلك قوله تعالى:

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾.(١)

وهكذا قوله:

﴿يا أَيُّهَا الإِنسانُ ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾.(٢)

2 _ ولكن هذه الدوافع المتراكمة في ذات الإنسان، والتي هي كلها بالأساس دوافع خير تحتاج إلى رقابة وإلى سيطرة لضبط كل واحد منها عند حدّه الطبيعي، ومن أجل أن لا يكون هناك تجاوز وطغيان لبعضها على البعض الآخر.

إن هذه الدوافع جميعها خيّرة، لكن حين تتجاوز حدودها، فيستجيب الإنسان لأحدها على حساب الدوافع الأخرى، يكون هناك الشر.

إذن مصدر الشر هو سوء التوزيع، وعدم الاعتدال في الاستجابة لهذه الدوافع، وتجاوزها عن حدودها الطبيعية تلك الحدود التي هي حدود الله تبارك وتعالى لهذا الإنسان ودوافعه، وحين يتجاوز الإنسان تلك الحدود يكون قد ظلم نفسه، وقد ظلم ذات الدوافع التي أودعت فيه وهي خيّرة، وبغاية أن تسوقه إلى الخير.

قال تعالى:

﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾.(٣)

---

(١) التين: 4.

(٢) الانفطار: 6 و7.

(٣) البقرة: 229.

إذن لا يوجد في ذات الإنسان عناصر شر إنما هي جميعاً عناصر خير. ولكن عدم الاعتدال سواء باتجاه الإفراط أو التفريط هو مصدر الشر.

وربما يكون القرآن الكريم قد أشار إلى هذا المعنى حينما عبّر عن طريقتين للتعامل مع النفس بعبارة (الفجور) و(التقوى) في قوله تعالى:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾.(١)

إن الفجور هو التجاوز والعدوان، والطغيان، كما عبّر القرآن الكريم بذلك في قوله:

﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى﴾.(٢)

كما أن التقوى هو الاعتدال، والوقوف عند الحدّ الطبيعي، والامتناع عن التجاوز.

وبهذا الصدد يمكن أن نقرأ عبارة لأحد فلاسفة الإسلام، وعلماء الأخلاق هو المولى النراقي حيث يقول:

(المراد من التغيير ليس رفع الغضب والشهوة مثلاً، وإماطتها بالكلية، فإن ذلك محال لأنهما مخلوقتان لفائدة ضرورية في الجبلة، إذ لو انقطع الغضب عن الإنسان بالكلية لم يدفع عن نفسه ما يهلكه ويؤذيه، وامتنع جهاد الكفار، ولو انعدم عنه شهوة الطعام لم تبق حياته، ولو بطل عنه شهوة الدفاع بالمرة لضاع النسل. بل المراد ردهما من الإفراط والتفريط إلى الوسط).(٣)

وفي موضع آخر يقول:

(وعند التحقيق يظهر أن لكل فضيلة حداً معيناً، والتجاوز عنه بالإفراط أو

---

(١) الشمس:8.

(٢) النازعات:37.

(٣) جامع السعادات 25:1/ الباب الأوّل.

التفريط يوّدي إلى الرذيلة، فالفضائل بمنزلة الأوساط والرذائل بمثابة الأطراف، والوسط واحد معين لا يقبل التعدّد، والأطراف غير متناهية عدداً. فالفضيلة بمثابة مركز الدائرة والرذائل بمثابة سائر النقاط المفروضة من المركز إلى المحيط... فعلى هذا يكون بإزاء كل فضيلة رذائل غير متناهية...).[1]

3 _ ولكن الإنسان يغفل في كثير من الأحيان عن حدود هذه الدوافع، ولا يعرفها وينساق مع الجهل فيتجاوز، ويظلم، ويطغى، كما أن الإنسان ضعيف الإرادة فهو قد يعرف حد الاعتدال لكنه يتجاوز، ولا يتحكم في الدوافع التي يحملها، ومن هنا فهو يظلم، ويتعدى.

وقد أشار القرآن الكريم إلى حالة الجهل والظلم في الإنسان بقوله:

﴿وَحَمَلَهَا الإِنسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾.[2]

كما أشار إلى حالة الضعف في العديد من الآيات الكريمة كقوله تعالى:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾.[3]

﴿وَخُلِقَ الإِنسانُ ضَعِيفاً﴾.[4]

كما أشار إلى نتائج هذا الضعف من (الهلع) و(العجلة) في آيات أخرى.

4 _ ولو ترك الإنسان إلى نفسه لانحرف بفعل عامل الجهل وعامل التزاحم الفطري، ولم يقف عند حد الاعتدال:

﴿إِنَّ الإِنسانَ لَيَطْغى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنى﴾.[5]

---

(١) المصدر السابق:59.

(٢) الأحزاب:72.

(٣) الروم:54.

(٤) النساء:28.

(٥) العلق: 6 و7.

إذن من أجل تصحيح مسيرة هذا الإنسان، والوقوف بوجه طغيان بعض دوافعه على البعض الآخر يحتاج هذا الإنسان إلى عاملين:

العامل الأوّل:

الهداية والتوجيه، وتكوين حالة الضبط من الداخل، وهذا ما تكفلته رسالات الأنبياء ودعواتهم. ولكن يبقى الإنسان حتّى مع الهداية والتوجيه ضعيفاً أمام زحمة الدوافع وتجاذبها وبفعل عامل الجهل المستحكم فيه، فهو رغم دعوة الأنبياء ورسالاتهم قد يستكبر وقد يطغى ويظلم ويعتدي، إذن لا بدَّ من عامل ثانٍ من أجل الحد من عملية العدوان.

العامل الثاني:

وهو الضبط الخارجي ووضع الرقابة الاجتماعية والمحاسبة القانونية له.

ومن خلال هذين العاملين (الضبط من الداخل) و(الضبط من الخارج) يمكن تحكيم دوافع الخير في مسيرة الإنسان، ورسم الوجهة الصحيحة لحركتها.

5 _ ولا تنسى النظرية الإسلاميّة دور المحيط الاجتماعي، وعوامل خارج الذات في تأثيرها على الإنسان سلباً أو إيجاباً.

ومن هنا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أن:

«كل مولود يولد على الفطرة، حتّى يكون أبواه يهوّدانه وينصّرانه».(١)

إذن فكما يجب أن يُعالَج الإنسان في محتواه الداخلي، يجب أيضاً أن يعالج المحيط الاجتماعي للإنسان، لأن كلا من الذات والخارج يشتركان في عملية بناء الإنسان.

هذه خلاصة النظرية التي يمكن استلهامها واكتشافها من النصوص القرآنية والسُنّة الشريفة حول ذات الإنسان وتقييمها.

---

(١) سفينة البحار/ القمي: ج 2/ عن مصادره.

الدولة في النظرية الإسلاميّة:

وفي ضوء هذه النظرية نعود لتقويم ظاهرة الدولة في الإسلام ما إذا كانت ضرورة اجتماعية، أم حاجة مؤقتة، أم ظاهرة مرضيّة...

حسب التصوّر الإسلامي تعتبر الدولة ضرورة، وليست ظاهرة مَرَضيَّة، ولا حاجة مؤقتة، إنما هي جهاز يمتد بامتداد المجتمع الإنساني وعمره، ولا يمكن بحال من الأحوال الاستغناء عنها، كما أن بروز هذه الظاهرة _ الدولة _ على مسرح تاريخ المجتمع الإنساني لم يكن دائماً عملية استغلال، ومخادعة قامت بها الطبقة المالكة لحرمان الطبقة الفقيرة واضطهادها وتخديرها.

إنما الدولة ضرورة اجتماعية ملحّة، لماذا؟

أوّلاً: لأن بناء ذات الإنسان، والبلوغ بوضعه الأخلاقي إلى المستوى الأفضل وتوجيه كل دوافعه باتجاه الخير لا باتجاه معاكس يتطلب عملية توعية، وإرشاد، وتوجيه، كما يتطلب من ناحية أخرى عملية رقابة، ومحاسبة، وردع، والوقوف بقوة أمام كل مؤشر من مؤشرات الانحراف، وهذا يتطلب جهازاً أعلى يتولى المهمة المذكورة، وذلك هو جهاز الدولة.

إن من المرفوض في المنطق الإسلامي أن تقتصر عملية إصلاح الإنسان، وبناء المجتمع الرشيد، والفرد الرشيد على مجرد النصح والوعظ والإرشاد. إنما لا بدَّ من قوّة رادعة، وجهاز سلطة أعلى قادر على قمع كل تمرد على العدالة، ومحاصرته من أن يتجذر في المجتمع ويتسع.

وقد يشهد لهذا المعنى من بعيد أو من قريب الحديث الوارد عن الرسول ﷺ:

«الخير كله في السيف، وتحت ظل السيف، ولا يقيم الناس إلاّ السيف».[1]

ومن هنا تكون الدولة ضرورة، لأنها هي الجهاز القادر على تولّي هذه المهمة.

ثانياً: ومن ناحية ثانية فإن الإنسان _ كما تحدّثنا _ يتأثر بالمحيط الاجتماعي، إذن لا يمكن نجاح عملية تربية وتهذيب الإنسان، وترشيد وضع المجتمع ككل ما لم تصحّح كل المؤسسات الاجتماعية باقتلاع الفاسد منها وبناء النافع، ومثل هذه المهمة تحتاج إلى جهاز أعلى له قدرة على فرض الكلمة، واتخاذ القرار المناسب بشأن هذه المؤسسات الاجتماعية، وذلك الجهاز هو جهاز الدولة وحده.

ومهما بلغ المجتمع نفسه في النضج والرشد فإنه قد ينجح في بناء مؤسسات اجتماعية خيّرة، وقد ينجح أيضاً في تصفية بعض المؤسسات الفاسدة، ولكن أفضل ما يتاح هو النجاح النسبي، وتبقى الضرورة قائمة لجهاز حكم يتكفّل بالكامل هذه المهمة وهذا هو ما تحمل مسؤوليته الأنبياء عليهم السلام.

ويجب أن نشير في ختام عرضنا للنظرية الإسلاميّة في تقويم الدولة إلى حقيقتين أساسيتين في التقويم:

الحقيقة الأولى:

إن المفهوم الإسلامي للدولة لا ينظر إليها على أساس أنها أداة عنف، ووسيلة قمع، وجهاز يهدف فقط إلى تصفية الفئات المعارضة.

فرغم أن الإسلام لا يمنع عن تسجيل هذا الدور للدولة، ولا يأبى أن تمارس الدولة العنف والصرامة مع الذين لا يخضعون لشريعة الله وحكم الله، إلاّ

(١) وسائل الشيعة/ الحر العاملي 1: كتاب الجهاد/ الباب الأوّل.

أن الإسلام لا يفهم ضرورة الدولة وحاجة المجتمع الإنساني إليها على أساس هذا الدور وحده، دور القمع والإسكات بالقوة.

بل هو يفهم الدولة بوصفها أداة تهذيب وتربية وتصحيح.

وحاجة المجتمع الإنساني إلى جهاز سياسي يمارس هذا الدور ليست أقل من حاجته إلى جهاز يمارس العنف والشدة.

وذلك ما يمكن أن نقرأه في قوله تعالى:

﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾.(١)

حيث تفيد معنى حاجة الإنسان دائماً إلى جهة عليا لهدايته.

وكان أمير المؤمنين عليه السلام يتحدّث عن مسؤولياته بوصفه المسؤول الأوّل في الدولة وهو الإمام فيقول:

«أما حقكم عليَّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا».(٢)

الحقيقة الثانية:

والإسلام _ وهو يؤكد مفهوم الدولة _ يحرص على المشاركة العامة من قبل الجماهير، ويسعى لتصعيد مستوى حضور الشعب ومساهمته السياسية والاجتماعية، إلى درجة الاستعاضة عن وجود الدولة وحضورها في تلك المجالات.

الإسلام يحاول _ رغم إيمانه بضرورة الدولة _ تسليم الكثير من مهامها ومسؤولياتها إلى الشعب نفسه، ورفع مستوى المشاركة الشعبية إلى حالة قريبة جداً من (التسيير الذاتي).

(١) الرعد: 7.

(٢) نهج البلاغة 1: النص34.

الدولة ليست هي كل شيء في التخطيط الإسلامي، بل إنها تنسحب خطوة خطوة إلى الوراء لتُخلي مكانها إلى الشعب الذي بدأ ينضج، ويشعر بالمسؤولية.

وليس أينما ذهبت في المجتمع الإسلامي فهناك مركز من مراكز الدولة، وبصمة من بصماتها، بل أينما ذهبت فهناك الشعب الذي يعرف أنه هو الأساس وليس الجهاز السياسي إلاّ مساعداً له في تنظيم الطاقات وتوزيع المسؤوليات.

فهناك مثلاً (الرقابة الشعبية) التي تغني كثيراً عن رقابة الدولة وأجهزة استخباراتها.

وهناك (المشاريع التربوية) التي يتبرع بإقامتها الشعب نفسه، ويخفف عن كاهل الدولة.

وهناك (العقوبة الشعبية)، والملاحقة بالقوة، كما يؤكده مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان والقلب.

وهناك (التكافل الاجتماعي) الذي يجعل مساهمة الدولة تأتي بالدرجة الثانية في مجال الرعاية المادية للضعفاء، فإن الشعب هو الذي يقوم بمهمة التكافل بالدرجة الأولى.

وهناك التثقيف الشعبي الذي يتصدى له كل من يرى في نفسه القدرة على المساهمة في تصعيد ثقافة الناس وهدايتهم.

وهناك المجالس والتجمعات التي يعقدها الناس أنفسهم لهذا الغرض.

وهناك الاندفاع الجماهيري للجهاد، الذي يجعل الشعب كله جيشاً حاضراً لدى أوّل نداء.

إن كل هذه المهام ينقلها الإسلام من الدولة إلى الشعب، وبذلك يتقلص دور الدولة كثيراً، بينما يمضي الشعب على طريق التسيير الذاتي، علي طريق: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».[١]

هل تضمحل الدولة؟

حين نتناول هذا الموضوع فإنّا لا نهتم بالبحث عن نبوءة تاريخية حول اضمحلال الدولة، وقيام المجتمع المثالي الأفضل الذي يتحرك حركة ذاتية ويصفي مشاكله بهذه الطريقة أيضاً.

إنما نتناول هذا الموضوع بمقدار ما يرتبط بتقويم الإسلام للإنسان، وفهمه لمسيرته، وحلقات الصراع بين الحق والباطل، ووضع المجتمع الإنساني في نهاية المطاف.

ويجب أن نشير إلى الأساس الغيبي الذي يعتمده الإسلام حينما يحكم على مستقبل الإنسان ومسيرة الصراع، فالإسلام إذ يؤمن أن ختام المسيرة هي للحق لا يعتمد في ذلك على تحليل مادي للتاريخ كما تصنع الماركسية، فالحسابات المادية غير قادرة على كشف مستقبل التاريخ المجهول بالنسبة لنا، إنما يعتمد الإسلام في ذلك على أساس إخبار الله تعالى في كتابه الكريم وعلى لسان نبيه ﷺ.

ومهما يكن فالفهم الإسلامي للإنسان، وللتاريخ يؤكد عدة حقائق:

---

(١) قال رسول الله ﷺ:

«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع عليهم وهو مسؤول عنهم، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم، وامرأة الرجل راعية على بيت زوجها وولدها وهي مسؤولة عنهم، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». صحيح البخاري 2: 6.

أوّلاً: يشهد المجتمع الإنساني ـ في الختام ـ قيام حكومة الحق العالمية كما وَعَد الله تعالى بذلك في كتابه الكريم:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾.(١)

ثانياً: وفي ظل حكومة الحق العالمية يتم تصفية كل مؤسسات الباطل، وأجهزته، التي هي مؤسسات وأجهزة (الظلم والجور)، وفي كل موقع من مواقع الباطل يقوم الحق بأجهزته ومؤسساته ـ وبذلك:

«تملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً».(٢)

ثالثاً: وفي ظل حكومة الحق أيضاً يسمو المجتمع الإنساني، ويتكامل ويترفع، ويقترب الإنسان أكثر فأكثر نحو الخير، وعمل الخير وحب الخير، ويسير الإنسان باتجاه الصلاح، فتكون أمّة من عباد الله الصالحين الذين يرثون الأرض كما قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصَّالِحُونَ﴾.(٣)

رابعاً: وفي هذا المجال المتكامل ـ نسبياً ـ يتحمل الأفراد مسؤوليتهم تجاه سلامة هذا المجتمع، وحل مشاكله، ويبادرون إلى مطاردة كل لون من ألوان الانحراف، التزاماً بـ(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). كما قال تعالى:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.(٤)

---

(١) النور:55.

(٢) كما هو في الحديث النبوي المشهور، أنظر بحار الأنوار/ العلامة المجلسي: ج 51/ عن مصادره المتعددة/ فصل النصوص الدالة على إمامة الإمام الثاني عشر عليه السلام.

(٣) الأنبياء:105.

(٤) آل عمران:104.

خامساً: ولكن هل ينتهي الانحراف، والتمرد، والفسق، والفجور؟

بعض النصوص الدينية تخالف ذلك، فرغم حكومة الحق وسيطرته، ورغم تكامل المجتمع الإنساني وسموه، إلاّ أنّ الإنسان يبقى هو الإنسان المعرّض للانحراف، الذي يحمل في داخله مجموعة دوافع متزاحمة ومتجاذبة ومتنافسة ويبقى هو الإنسان الجهول الذي ﴿يَطْغى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنى ﴾ ويبقى هناك من لا يقبل الصلاح، ويتمرد على الحق، ويخرج على العدالة.

ويبقى هذا الخلاف بين الناس، والتشاجر، والمشاكل مهما تقلصت وضعف خطرها.

هذا المعنى أيضاً نستفيده من عدة نصوص دينية، ليس هنا مجال عرضها، وقد يشير ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَلا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾.[1]

وهكذا قوله تعالى:

﴿قالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتاعٌ إِلى حِينٍ﴾.[2]

بناءً على أن الخطاب موجَّه لآدم وحواء، ولكن بقصد الإشارة إلى عموم البشر من ولد آدم وحواء كما تفيد ذلك الآية الآتية بعدها التي انتقلت فوراً للحديث بالقول:

﴿يا بَنِي آدَمَ ...﴾.

---

(١) هود:118.

(٢) الأعراف:24.

وهكذا تشير إلى هذا المعنى أيضاً الآيات التي تفيد استمرار الفتنة في هذه الحياة، كما في قوله تعالى:

﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ﴾.[1]

* * *

في ضوء هذه التصورات نعود إلى السؤال التالي:

هل تضمحل الدولة، وينتهي دورها؟

ولمّا كان المقصود بالدولة القيادة وأجهزتها فإننا نفضل أن نضع السؤال بالصياغة التالية:

هل يمكن أن يستغني المجتمع عن القيادة في مرحلة من مراحل تطوره وتكامله؟ أم أن حاجة المجتمع الإنساني إلى قيادة عليا تمسك بزمام الأمور هي حاجة مطلقة ودائمة؟

النظرية الإسلاميّة تلتزم هذا الرأي، فالمجتمع الإنساني حتّى في أفضل مراحل تطوره وتكامله ونضجه لا يمكن أن يسير ذاتياً بدون قيادة موجهة وحاسمة، وقادرة على الإمساك بزمام الأمور، وقطع دابر المنحرفين والمشاغبين.

فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام:

«إن الأرض لا تخلو إلاّ وفيها إمام، كيما إذا زاد المؤمنون شيئاً ردّهم، وإن نقصوا شيئاً أتمه لهم».[2]

وهناك روايات أخرى مماثلة.

---

(١) العنكبوت: 2.

(٢) أصول الكافي 1: باب الأرض لا تخلو من حجة.

وتنبع هذه الضرورة مما يلي:

أوّلاً: أنه مهما تكامل الإنسان أخلاقياً، ومهما تعمقت روح المسؤولية فيه فإن ذلك لا يوصد باب الاختلاف في وجهات النظر، والرؤى السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكما يصح هذا بين الأفراد يصح بين الأجهزة والمؤسسات التي يبادر أبناء المجتمع أنفسهم لإقامتها من دون إشارة الدولة، كما هو صحيح أيضاً بين أجهزة الدولة ذاتها.

فهناك على الدوام تدافع في الرؤى، واختلاف في وجهات النظر، وتباعد في التصورات والحلول وأحياناً تباين وتضارب، قد لا ينشأ من سوء النوايا والدوافع المصلحية وإنما _ مع افتراض أعلى مراتب السمو الأخلاقي _ ينشأ من اختلاف التفكير، وتعدد الأمزجة، ومستوى التجربة، وطبيعة الأجواء المحيطة بكل شخص. إذن يبقى المجتمع الإنساني بحاجة إلى حسم، وفرض الموقف الموحّد، واتخاذ القرار الأكيد، وتسيير المجتمع _ في السياسة أو الاقتصاد، أو الجوانب الاجتماعية، والتربوية والثقافية _ ضمن منهج موحّد غير متناقض، ولا متعارض مع بعضه، ولا متردد. إن الجهة التي تحسم هي (القيادة) متمثلة بشخص أو بجهاز لا فرق في ذلك.

ومعنى هذا أن المجتمع الإنساني لا يستغني يوماً ما عن القيادة.

ثانياً: كما أسلفنا، فإن الانحراف، والتمرد، والاضمحلال، لا ينعدم في ساحة المجتمع، مهما تقلص وضاق.

يبقى الانحراف _ نسبياً متمثلاً بشكل وآخر في فرد أو في مجموعة صغيرة أو كبيرة، موجوداً في جسم الأمّة وبحاجة إلى مواجهة ومتابعة واستئصال. والسؤال الآن كالتالي:

هل تستطيع الأمّة نفسها أن تتغلب على هذه النتوءات المنحرفة التي تبرز هنا وهناك؟

هل تستطيع الأمّة من خلال رقابتها الدائمة وحضورها المسؤول في الساحة، ونمو وعيها ورقي أخلاقيتها بشكل عام التصدي لبقايا الانحراف، والتمرد، والمصلحية وقمعها دون حاجة إلى دولة وإلى قيادة؟

حينما يكون الانحراف ماثلاً في مؤسسات ضخمة، ومجموعات كبيرة طبقية أو غيرها، وحينما لا تكون الأمّة قد بلغت مستوى كافياً من النضج، فإنها لا تستطيع بالتأكيد أن تستغني عن قيادة مجهزة تتكفل بالتعاون مع الأمّة طبعاً تصفية هذا الانحراف والتغلب عليه. لكن حينما نفترض تكامل أبناء المجتمع روحياً وأخلاقياً، وفي ذات الوقت لم يبق من الانحراف إلاّ رشحات هنا وهناك، فهل تستطيع الأمّة هنا وحدها أن تتغلب عليه من دون حاجة إلى القيادة السياسية؟ هذا هو السؤال.

باعتقادنا أن الأمّة هنا أيضاً لا تستغني عن القيادة السياسية، أي لا تستغني عن الدولة، لماذا؟

لأن الانحراف _ في كثير من الأحيان _ لا ينكشف للأمّة إلاّ حين ينمو ويكبر وينعكس على الساحة وجوداً ضخماً خطراً، وفي هذه المرحلة تحتاج الأمّة في مواجهته إلى أجهزة فعالة وقوية مضافاً إلى وعي الجماهير وحضورها ومسؤوليتها، لأن الانحراف والذين وراءه ليسوا كميات مغلقة وكُتل ثابتة لا تتحرك على الجماهير، ولا تتسلل إلى أجهزة الأمّة ذاتها ولا تعمل على تضليل الناس وعكس الصورة البراقة لهم.

وهنا نحتاج إلى قائد وإلى إمام يتكفل كشف حيل الباطل، وتمزيق أقنعته، وهكذا يسيطر ويوجه الأجهزة والمؤسسات الإدارية

والسياسية والاقتصادية والثقافية التي قد يترعرع الانحراف فيها، ويمدّ جذوره في عمقها.

إن الأمّة _ في التصور الإسلامي _ لا تصل إلى درجة العصمة بحيث تأمن ذاتياً كل شكل من أشكال الانحراف، وتضمن قتل جنين الباطل وهو في الرحم.

ولئن صح الحديث عن رسول الله ﷺ:

«لا تجتمع أمّتي على ضلال».

فهو بعيد عن الدلالة على عصمة الأمّة بمعنى اقتلاع جذور الباطل فيها، وتحوّل أفرادها إلى نماذج ملائكية. إنما دلالة الحديث واضحة على تجذّر الحق في هذه الأمّة وأنها مهما شهدت من تيارات ومذاهب فإن شمعة الحق لن تنطفئ فيها، وأنها لن تجتمع كلها على باطل بل سيبقى فيها الصالحون المدافعون عن الحق.

كما أن القيادة ليست جهاز قمع حتّى يقال: إن الأمّة ومؤسسات الجماهير هي التي تتكفل هذه المهمة، إنما القيادة تتكفل تعرية الانحراف وكشفه للأمّة، ثمّ الإجهاز عليه من خلال أجهزة الدولة أو من خلال الجماهير ذاتها.

إن هذا الفهم لمدى الحاجة إلى المؤسسة السياسية المتمثلة بالدولة هو ما تعكسه نصوص القرآن الكريم والسُنة الشريفة حيث يؤكد القرآن الكريم على موقع (ولاية الأمر) بعد موقع النبوة والرسالة.

كما في قوله تعالى:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.(١)

(١) النساء:59.

وهكذا عقدت كتب الحديث باباً خاصاً في ضرورة الإمام وعدم إمكانية خلو الأرض منه، وفيها عن الصادق عليه السلام:

«لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت».

وسأله الراوي: تكون الأرض ليس فيها إمام؟

قال عليه السلام: «لا».(١)

كما جاء في حديث مفصَّل عن الإمام الرضا عليه السلام يشرح هذا المفهوم نفسه فيقول:

«إنّا لا نجد فرقة من الفرق، ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلاّ بقيم ورئيس لما لا بدَّ لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق لما يعلم أنه لا بدَّ لهم منه ولا قوام لهم إلاّ به فيقاتلون به عدوّهم ويقسّمون به فيئهم، ويقيمون به جمعتهم وجماعتهم، ويمنع ظالمهم من مظلومهم».(٢)

نقد النظرية الشيوعية حول الدولة:

تؤمن النظرية الشيوعية باضمحلال الدولة، واستغناء المجتمع عنها حينما يصل إلى قمة تطوره في مرحلة (المجتمع الشيوعي)، وتبني الماركسية رأيها على الأسس التالية:

أوّلاً: إن الدولة إنما كانت ضرورة من حيث إنها جهاز قمع لتصفية الطبقة المضطهدة المالِكة، وفي المجتمع الشيوعي تزول تماماً هذه الطبقة وحينئذٍ فسوف لا تبقى حاجة إلى جهاز قمع.

(١) أصول الكافي: باب أن الأرض لا تخلو من حجة.

(٢) علل الشرايع253.

وفي هذا كتب لينين:

(الشيوعية هي وحدها التي تجعل الدولة أمراً لا لزوم له ألبتة، لأنه لا يبقى عندئذٍ أحد ينبغي قمعه، أحد بمعنى الطبقة بمعنى النضال المنتظم ضد قسم معين من السكان).[١]

ثانياً : تطور الشعب، وتصاعد نضجه، ومشاركته الإدارية والسياسية إلى مستوى التسيير الذاتي.

كتب كوفالسوف:

(في ظل الشيوعية لن تكون ثمة دولة، ولكن هذا لا يعني أن المجتمع الشيوعي لن يحتاج إلى تخطيط الإنتاج والاستهلاك، وحساب الحاجات. ولكن هذا التنظيم سيقوم به أفراد المجتمع على مبدأ المبادرة.

ومن هنا ينجم أنه ستكون هناك في المجتمع الشيوعي هيئات للإدارة الذاتية، وهذا يعني أن عملية اضمحلال الدولة تتقلص في تحول دولة الشعب بأسره إلى إدارة ذاتية اجتماعية شيوعية).[٢]

ويكتب لينين أيضاً قائلاً:

(لسنا بخياليين، ونحن لا ننكر أبداً إمكانية وحتمية وقوع مخالفات من أفراد، كما لا ننكر ضرورة قمع هذه المخالفات، ولكن هذا الأمر لا يحتاج أوّلاً إلى آلة خاصة للقمع، إلى جهاز خاص للقمع، فالشعب المسلح نفسه يقوم به ببساطة ويسر، كما تقوم كل جماعة من الناس المتمدنين حتّى في المجتمع الراهن بتفريق متشاجرين أو بالحيلولة دون الاعتداء على امرأة).[٣]

---

(١) مختارات لينين 2:287/ الدولة والثورة.

(٢) المادية التاريخية/ كوفالسوف.269.

(٣) مختارات لينين 2:287/ الدولة والثورة.

ثالثاً: التكامل الأخلاقي في إنسان المجتمع اللاطبقي واقتلاع حب الذات منه الذي هو مصدر كل شر وفتنة.

كتب (أفانا سييف):

(إن الشيوعية تفترض إنساناً جديداً يتناسق فيه الغنى الروحي والنقاء الأخلاقي والكمال الجسماني، إن الوعي الشيوعي وحب العمل والانضباط والإخلاص لمصالح المجتمع، تلك هي الصفات المتكاملة لهذا الإنسان وأن التنظيم والدقة التي يتطلبها الإنتاج الشيوعي سوف تتأمنان لا عن طريق الإكراه، بل على أساس إدراك الواجب الاجتماعي إدراكاً عميقاً، وسيكون إنسان الشيوعية متناسقاً ومتطوراً من جميع النواحي، حيث ستتطور قابلياته ومواهبه، وتزدهر كلياً وتتجلى بوضوح أفضل خصاله الروحيّة والجسمانية).[١]

هذه هي الأسس التي اعتمدتها الماركسية حين بشَّرت باضمحلال الدولة في مجتمع شيوعي موحّد.

ولدى عرضنا للنظرية الإسلاميّة كشفنا عن عدة ملاحظات في تفنيد التصور الماركسي، ورغم ذلك فإننا سنعود سريعاً لعرض الأخطاء في هذا التصور يرتبط بعضها بالمقدمات التي بنت عليها الماركسية استنتاجها، ويرتبط الآخر منها بالنتيجة ذاتها، أعني الاستغناء عن الدولة.

1 ـ فالماركسية تفترض أنه بزوال الملكية الخاصة تزول الطبقية من وجه المجتمع الإنساني، وفي بحث سابق نقدنا هذا التصور ببيان أن الطبقية لا تعتمد فقط على أساس التملك إنما هناك طبقات أخرى قد

(١) أسس الفلسفة الماركسية/ أفانا سييف: 197 ــ 198.

تظهر حتّى في فرض محو الملكية الخاصة، وهذا هو ما شهده المجتمع الاشتراكي نفسه في عهد الاتحاد السوفياتي حين ظهرت طبقية جديدة قائمة على أساس الانتماء للحزب الحاكم.

2 _ على أن تناسي الإنسان لذاته، وانعدام حب التملك، وحب الذات، حلم يراود أفكار الماركسيين، ولا يعتمد على أساس علمي وواقعي، ومن هنا فإن الطريق نحو تكامل الإنسان وسمّوه ليس هو مطاردة هذه النزعة الذاتية ومحوها، وإنما هو الاعتماد عليها وتوجيهها الوجهة الصحيحة من خلال الرغبة في الثواب، والإيمان بالحياة الأبدية الأخروية السعيدة من خلال خدمة المجتمع، والذوبان فيه.

لقد كانت التربية الماركسية عاجزة عن تحقيق حلمها في غنى الإنسان الروحي وانصهاره في حب المجموع ومهما اضطهدت وصادرت فإنها وخلال سبعين سنة من الحكم والتسلط لم تستطع أن تخلق إنساناً واحداً لا يحب أن يملك ثوباً أو داراً، بل تفجّرت الطاقات البشرية المكنونة خلال سبعين عاماً لتطيح بالحكم الشيوعي وتسحقه بالأقدام لاهثة وراء البديل الذي يؤمن لها حقوقها المغتصبة.

وفي المقابل رأينا كيف كانت التربية الإسلاميّة قادرة على صنع الإنسان المنصهر في حب الآخرين وعبر تركيز خصال الإيثار والكرم وخدمة الآخرين بهدف الثواب الأخروي.

﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزاءً وَلا شُكُوراً﴾.[1]

---

(١) الإنسان: 9.

وهكذا برهنت التربية الإسلاميّة على مصداقيتها من خلال تجربتها الأولى في صدر الإسلام، وتجربتها الثانية في عهد الثورة الإسلاميّة العالمية المنطلقة فعلاً، والتي انتصرت في إيران.

3 _ على أن تكامل الإنسان فرداً ومجتمعاً لا يساوي أبداً انتهاء الخلاف والاختلاف، فالضرورة باقية لجهة عليا بيدها الحسم، والتوجيه الموحّد، تبقى دائمة _ كما أسلفنا _ وتلك هي الدولة.

ذلك أن كشف الانحراف، ومن ثَمَّ الوقوف بوجهه ليس أمراً يتاح للرؤية الجماهيرية بسرعة وقبل أن يتفاقم ويتضخم. فهناك فرق بين مشاجرة بين أشخاص واضحة للعيان، أو محاولة الاعتداء على امرأة، وبين انحرافات سياسية واجتماعية خطيرة هي بالرؤية الأولى منطقية، وتعبّر عن وجهة نظر سليمة ثمّ ينكشف بعد زمن خطورتها، وعمق أثرها السلبي.

ومعنى ذلك أن فرضية تصدي الجماهير ذاتها لأيّ لون من ألوان الانحراف تنسى ركناً أساسياً في هذا التصدي هو انكشاف الانحراف للجماهير، ونزع القناع عنه، وهذا ما لا يتسنى للجماهير ببساطة بل يحتاج إلى قيادة سياسية أكثر وعياً، وأعمق إخلاصاً، وأعظم قدرة على انجاز هذه المهمة من خلال مؤسسة الدولة.

4 _ وإذا شئنا أن نسير مع الطريقة الماركسية في التفكير، ونحاسب نظرية اضمحلال الدولة على أساس من المنطلق الماركسي نفسه، فإن أقوى نقد لهذه النظرية هو ما وجهه إليها الشهيد السيد محمّد باقر الصدر رحمه الله، فقد قال:

(من حقنا أن نتساءل عن هذا التحول الذي ينقل التاريخ من مجمع الدولة إلى مجتمع متحرر منها... كيف يتم هذا التحول الاجتماعي؟

وهل يحصل بطريقة ثورية وانقلابية...؟

أو أن التحول يحصل بطريقة تدريجية، فتذبل الدولة وتتقلص حتّى تضمحل وتتلاشى؟

فإذا كان التحول ثورياً... فمن هي الطبقة الثائرة التي سيتم على يدها هذا التحول؟ وقد علمتنا الماركسية أن الثورة الاجتماعية على حكومة إنما تنبثق دائماً من الطبقة التي لا تمثلها الحكومة...

وإذا كان التحول... تدريجياً فهذا يناقض قبل كل شيء قوانين الديالكتيك التي ترتكز عليها الماركسية، فإن قانون الكمية والكيفية في الديالكتيك يؤكد: أن التغيرات الكيفية ليست تدريجية، بل تحصل بصورة فجائية وتحدث بقفزة من حالة إلى أخرى، وعلى أساس هذا القانون آمنت الماركسية بضرورة الثورة في مطلع كل مرحلة تاريخية...

والتحول التدريجي السلبي... كذلك يناقض طبيعة الأشياء... إذ كيف يمكن أن نتصور أن الحكومة في المجتمع الاشتراكي تتنازل بالتدريج عن السلطة وتقلص ظلها، حتّى تقضي بنفسها على نفسها بينما كانت كل حكومة أخرى على وجه الأرض تتمسك بمركزها...).[١]

* * *

---

(١) اقتصادنا 248، 249.

الفصل السابع

مصدر سيادة الدولة

لقد كانت مسألة (السيادة) أحد أهم المسائل التي وقفت وراء كثير من الصراعات على القيادة السياسية، وحاولت أن تعطي لها صبغة قانونية.

إنه بقطع النظر عن الدوافع الذاتية والمصلحية في كثير من تلك الصراعات إلاّ أن معظم الأطراف المشاركين في الصراع يحاولون كسب الشرعية إلى جانبهم، وافتراض أنهم الأولى بالسيادة على المستوى القانوني.

ومن هنا فقد عادت مسألة (السيادة) من أهم الموضوعات التي يتعيّن على الباحثين في (علم السياسة) تناولها.

لمن السيادة؟ ولمن السلطة؟

إن كل المذاهب السياسية أو الشرائع الدستورية لن تستطيع أن تقدّم حلاً دستورياً للصراع على السيادة والسلطة ما لم تحسم القول في هذه المسألة أوّلاً، وتحدّد بشكل مسبق وواضح من هو الأحق بالسلطة والسيادة.

وسوف نعمد في هذا المجال إلى دراسة النظرية الإسلاميّة مقارنة بالنظريات الأخرى:

النظرية الإسلاميّة في السيادة:

تتداخل هذه المسألة في جانبها السياسي بالمعتقد الإسلامي في الكون والإنسان والخالق.

حيث يعتقد الإسلام، كما هو الشأن في سائر الأديان... بعبودية الإنسان لله تعالى.

وفي ضوء ذلك يقرر أن السيادة المطلقة إنما هي لله تعالى.

وأمام هذه السيادة لا يملك الإنسان أكثر من أداء دور العبودية المطلقة، فهو لا يملك إزاء الله تعالى أيّة سيادة على نفسه، وإذا كان الناس يولدون أحراراً إزاء غيرهم من أبناء البشر فإنهم يولدون عبيداً إزاء خالقهم وهو الله تعالى. وانطلاقاً من هذه القضية يتقرر أن أيّة سيادة يمكن أن يملكها الإنسان في مجال من المجالات فإنما هي سيادة معطاة له من جهة أخرى هي مصدر العطاء لتلك السيادة.

إلاّ أن المسألة الأهم في هذا الموضوع هي طريقة الفهم الديني عموماً والإسلامي خصوصاً لكيفية التعامل مع هذه (الربوبيّة) لله تعالى.

إن الله تعالى لم يتخلّ عن هذه السيادة للبشر، ولم يفوّض أمرهم إليهم في مختلف مناحي حياتهم.

كما أن الله تعالى ليس غائباً عنهم، ولا معتزلاً لشؤونهم الفردية والاجتماعية، إن النظرية الإسلاميّة السياسية تؤكد على حقيقة أن الله تعالى يمارس سيادته على البشر في مجالين:

الأوّل: مجال التشريع.

الثاني: مجال القيادة السياسية.

حيث تؤكد النظرية الإسلاميّة أن الحاكمية المطلقة على المستوى التشريعي هي لشريعة الله تعالى التي أنزلها لعباده على يد الأنبياء والرسل. ولا يملك الإنسان أيّة سيادة في مقابل شريعة الله تعالى.

يقول تعالى:

﴿إِنَّما كانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنا وَأَطَعْنا﴾.(١)

ويقول تعالى:

﴿وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾.(٢)

ولا تحتاج النظرية الإسلاميّة للتدليل على شرعيّة هذا الأمر بعد أن قرر الإسلام أصل العبودية لله تعالى، وفي ضوء ذلك سوف تتحدّد حركة الإنسان وصلاحياته التشريعية بحدود ما جاء في شريعة الله تعالى.

بل فرض الله تعالى على الإنسان الطاعة لهؤلاء الرسل والأنبياء باعتبارهم يمثلون القيادة السياسية الحقّة، وأمام ذلك لا يملك الإنسان حتّى السيادة على نفسه.

يقول تعالى:

﴿النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾.(٣)

ويقول:

﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾.(٤)

---

(١) النور:51.

(٢) الحشر:7.

(٣) الأحزاب:6.

(٤) النساء:46.

كما تعتقد النظرية الإسلاميّة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام أن هذه السيادة تستمر وتمتد من النبي صلى الله عليه وآله إلى أوصيائه الكرام الذين عرّفهم للأمّة باعتبارهم خلفاء وأئمّة، وهذا المعنى هو الذي أشارت إليه الآية القرآنية:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.[١]

حيث شرحتها آية أخرى بالقول:

﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ راكِعُونَ﴾.[٢]

وحيث يتفق رواة الإسلام على نزولها في شأن الإمام عليّ عليه السلام.

* * *

ولكن ماذا بعد مرحلة الأنبياء والأوصياء؟ حيث لا تشهد البشرية اليوم نبياً ولا وصياً ظاهراً.

يقول الإسلام مرة أخرى أن السيادة والسلطة التشريعية هي لله تعالى وحده، ولا يمتلك الإنسان أن يتحرك إلاّ في حدود الدائرة المرسومة له في شريعة الله تعالى، أما القيادة السياسية فإنها تتوزع في هذه المرحلة بين الإمام والأمّة.

الإمام وهو الفقيه العادل الذي يمثل قمة الاستيعاب للشريعة _ وهو ما يصطلح عليه بالاجتهاد _ كما يمثل أعلى مستوى من التوافق السلوكي مع برنامج تلك الشريعة _ وهو ما يصطلح عليه بالعدالة _

---

(١) النساء:59.

(٢) المائدة:55.

والأمّة التي آمنت بالإسلام ديناً ونظاماً فهي تشارك في سيادة نفسها في إطار شريعة الله وفي حدود الخط الذي يرسمه الإمام.(١)

هذا هو ملخّص النظرية الإسلاميّة حول السيادة.

مصدر السيادة في الديمقراطية:

تقول النظرية الديمقراطية _ بكل تفاسيرها _ أن الأمّة هي صاحبة السيادة المطلقة سواءً في مجال التشريع أو في مجال اختيار القيادة السياسية لها.

لأن كل الناس يولدون أحراراً فهم أسياد على أنفسهم والعيش في مجموع الأمّة لا يجوز أن يسلبهم تلك السيادة بل يجب أن تتوزع تلك السيادة على الأفراد أنفسهم.

(إن المجتمع هو مجرد اشتراكية أفراد تجمع فيما بينهم روابط العقد الاجتماعي، المهم في تنظيم المجتمع تحديد حقوق الأفراد.

إن السلطة السياسية يجب أن تقصر على أضيق نطاق ممكن).

(إن الركيزة الإيديولوجية للأنظمة السياسية الغربية الكلاسيكية هي الثقة بالفرد، وربما كان هذا هو الأهم).(٢)

جاء في المادة الخامسة من إعلان حقوق الإنسان لسنة1789م):

(ليس للقانون أن يحظر إلاّ الأعمال المضرّة بالمجتمع، وكل ما هو غير محظور بأحكام القانون لا يمكن أن يمنع ولا يجبر أحد على عمل شيء لم يأمر به القانون).(٣)

(١) ستأتي العودة لهذا الموضوع وبشكل أكثر تفصيلاً في القسم الثاني من هذا الكتاب.

(٢) القانون الدستوري/ أندريه هوريوج 1: 56 ـ58.

(٣) القانون الدستوري 1: 173.

مشكلة التضاد بين السلطة والحرية:

لعلَّ أبرز مشكلة واجهت الباحثين في علم السياسة في موضوع السلطة والقيادة هي مشكلة التضاد بين السلطة والحرية.

ذلك أن السلطة هي مصدر فرض وإلزام، وهذا تحديد لحرية الإنسان الذي يشعر بأن هذه الحدود والإلزامات مفروضة عليه بينما هو يتوق ذاتياً إلى الحرية المطلقة ويشعر بأنها حقه.

الإنسان بطبيعته يطلب في الحرية أكبر قدر ممكن ويفترض أنها حقّهُ الطبيعي، والدولة بطبيعتها تحدّد هذه الحرية وتضع أمامها الحواجز والسدود وترى أن ذلك أمر ضروري تفرضه الحياة الاجتماعية وهو جزء من وظائف الدولة من أجل حفظ النظام الاجتماعي.

من هنا لاحظ علماء السياسة أن هذا التضاد بين السلطة والحرية هو تضاد أصيل ولا يمكن الخلاص منه.

وبطبيعة الحال فإن هذا التضاد يدعو إلى حدوث صراع مستمر مع السلطة يندفع إليه الإنسان ذاتياً وعلى عدة مستويات من أجل الخلاص من قيودها وحدودها.

وإذا تفحصنا أكثر أمكن القول أن هذه المشكلة ذات جانبين:

1 _ الجانب النظري.

2 _ الجانب العملي.

فمن الناحية النظريّة يواجهنا السؤال التالي:

كيف نوّفق بين حرية الإنسان التي لم تعرف حدوداً، وبين فرض القيود عليه ومطالبته بالالتزام بها، والسير في دائرتها؟

أليس في ذلك تقييد لحريته الطبيعية؟

أليست حرية الإنسان مطلقة بحسب وضعها الطبيعي؟

فبأيّ حق إذن تفرض عليه الفروض، وتوضع لحريته الحدود؟

ثمّ ينعكس هذا الإشكال النظري على الواقع العملي، فما دام الإنسان يرى حريته مطلقة، وليس لأحد حق تقييدها فكيف نضمن _ في مقام العمل _ التزام الإنسان بالقيود التي تفرضها عليه السلطة؟

وكما قلنا، فقد لاحظ علماء السياسة أن هذا التناقض حتمي، ولا مجال لحلّه.

(وكل ما تسعى إليه علوم السياسة ينحصر لا في القضاء على التناقض بين السلطة والحرية باعتباره ظاهرة مرضيّة، وإنما في كيفية التوفيق بين المتناقضين بحيث لا تعسف السلطة بالحرية أو تطيح الحرية بالنظام الاجتماعي).[1]

محاولات لحل التضاد:

على أن هناك عدة محاولات لحل هذا التضاد نشير إلى اثنين منها:

1 _ نظرية العقد الاجتماعي:

قالوا أن نظرية (روسو) في العقد الاجتماعي تستبطن حلاً لهذا التضاد. فالحكومة قد استمدت سلطتها من تعاقد الناس معها، فيصبح من حقها القانوني فرض القيود، ووضع الحدود لتضمن بها سلامة الأمن الاجتماعي. وأما الناس فهم قد اندفعوا مختارين لهذا التعاقد، فمن المفروض عليهم حينئذٍ الالتزام بنتائج هذا التعاقد.

2 _ النظرية المثالية في الحرية:

إن نظرية (لاسكي) في الحرية هي محاولة أخرى لحل التضاد.

---

(١) أصول علم السياسة/ دكتور محمّد طه بدوي:39.

يرى لاسكي:

(إن شخصيتي هي مجرد تعبير عن المجموع المنظم الذي أنتمي إليه، فعندما أقول: إنني أسعى لتحقيق كياني فأنا أعني في الواقع أنني أسعى لكي أسير مع النظام الذي أنا جزء منه وأنا لست مستقلاً عن هذا النظام، ولا معزولاً عنه، ولكنني فرد منه ومعه.

فالحرية بهذا المنطلق ليست هي انعدام القيود، ولكنها تبتعد عن ذلك لتكون أساس الخضوع لنظام من الأغراض المعقولة...).[1]

فالحرية في هذا الفهم هي العيش مع النظام، وحينئذٍ فلا تضاد بينها وبين السلطة التي هي صورة من صور هذا النظام الاجتماعي المعقد.

مناقشة:

وقبل أن ننتقل إلى الحل الديني نريد أن نقف عند هذه المحاولات لنرى مدى قدرتها على حل المشكلة.

إن هناك مجالاً واسعاً لنقد هاتين النظريتين علمياً.

فإن نظرية (التعاقد الاجتماعي) لم تستطيع أن تبرهن على واقعيتها في مدى التاريخ الماضي وهي في هذا المستوى ستبقى محض فرضية. وأما على مستوى الواقع المعاش فإن الناس حينما تعاقدوا مع السلطة عبر انتخابات الرئاسة أو انتخابات مجلس البرلمان فإنهم لم يقدموا تنازلاً مطلقاً لتلك السلطة ولم يتجردوا حتّى في قمة حالاتهم المثالية عن الرغبة في تحقيق مصالحهم الشخصية وهم يشعرون بصعوبة بالغة عند مطالبتهم بشيء من التضحية بتلك المصالح.

---

(١) نقلاً عن (الحرية السياسية والاجتماعية)/ جلال أحمد الخطاب:36.

من ناحية أخرى فكيف نفسّر الموقف بالنسبة للآخرين الذين لم يشاركوا في هذا الاقتراع ولصالح هذا الجناح في السلطة؟

وكيف نفسّر الموقف بالنسبة للجيل الجديد الذي لم يشارك أصلاً في انتخابات الرئاسة أو البرلمان؟

هل نستطيع أن نحكم هؤلاء بتعاقد غيرهم؟!

وأما نظرية (لاسكي) فإنها قد تكون محاولة تربوية جيدة، ولنفترض أنها تستطيع بعض النجاح على أرض الواقع، لكن من الحق أن نسأل عن عنصر الإلزام في هذا النمط من التفكير الذي يجعل (شخصيتي مجرد تعبير عن المجموع المنظم).

فالنظرية قد تكون طموحاً ولكنها ليست شرحاً لواقع الإنسان أبداً، ذلك لأن الإنسان لا يمتلك مثل هذا الشعور، بل هو يميل إلى التمتع عبر تحقيق كل ميوله ورغباته، وهو ينزع دائماً لتحقيق مصالحه الشخصية مباشرة أو من خلال النظام الاجتماعي.

ألسنا نفرح إذا وجدنا قرارات السلطة، وحركة السير في نظام المجتمع هي باتجاه تحقيق مصالحنا ورغباتنا؟

ألسنا نحزن إذا وجدنا عكس ذلك؟

وفيما عدا ذلك كيف يستطيع (لاسكي) أن يقنع أولئك الرافضين للنظام الاجتماعي بالأساس، والداعين إلى الفردانية المطلقة، والتمرد على القانون؟

هذا هو ما يمكن تسجيله ببساطة على النظريتين من الزاوية النظريّة، ولكن ما هو الأهم من ذلك هو الجانب العملي.

فهل وفقت هذه الحلول لإقناع الإنسان بأنه يجب أن ينساق ذاتياً وفق قرارات السلطة، وأن الحدود المفروضة عليه لا تتنافى أبداً مع حريته؟

هل تستطيع هذه الحلول أن تزيل حالة امتعاض الإنسان وهو يجد القيود، والأوامر، والقرارات الحكومية تطارده في كل مكان، وبالتالي فهو يحاول الفرار منها لا الاستجابة لها؟

إن علينا أن نزيل من عمق الإنسان، لا فقط من أفق تفكيره، الشعور بالتضاد بين قيود السلطة وبين حريته المطلقة بالأساس.

وإذا استطعنا أن نفعل ذلك لم تبق هناك مشكلة اسمها الهروب من القانون، والتحايل على السلطة بل سيكون هناك دائماً وفاق واستجابة لقرارات السلطة الشرعية.

الحقيقة أن الحلول الوضعية التي عرضناها سابقاً غير قادرة على معالجة هذا الجانب في المشكلة، فهي أقصى ما تستطيع _ على تقدير سلامتها علمياً _ معالجة الجانب النظري، وتصحيح الزامات السلطة وإضفاء المشروعية عليها، إلاّ أنها لم تكفل إزالة الشعور بالتضاد من عمق الإنسان، وبالتالي فهي لن تضمن مضيّه، والتزامه، وطاعته للقيود والأوامر المفروضة عليه من السلطة، وستبقى السلطة تطارد الإنسان، والإنسان يحاول الخلاص من قبضتها وهنا تكمن نقطة الضعف في كل الأنظمة الوضعية، إن هذه الحقيقة هي ما تنبه لها أحد الكتاب الغربيين قائلاً:

(إن الدولة الحديثة تضل وريثة الأشكال البدائية من السلطة... إن فكرة المشروعية، وفكرة الشرعية خاصة تؤديان إلى الاعتراف بصلاحية القرارات التي تتخذها السلطة على أساس الشكل لا على أساس المضمون. على أساس مناصب الزعماء لا على أساس كفاءتهم وعدالتهم. وإن رجال القانون يدعمون هذا التضليل على غير شعور منهم في أكثر الأحيان...

يقولون: إن القانون يعبر عن الإرادة العامة، على حين أن القانون يعبر عن إرادة مجلس تم انتخابه في هذا الظرف أو ذاك من الظروف فربما أدّى إلى تشويه التعبير عن الرأي العام...

ويقولون: إن القضاة يحققون العدالة على حين أنهم يعبرون عن مفاهيمهم في العدالة التي تمثل انتماءهم الاجتماعي وتربيتهم وأهواءهم.

إن الحق من أكبر وسائل التمويه التي تستعملها السلطة...).[1]

إن دوفرجيه لا يتحدّث هنا عن نظرية إنما يعكس المشاعر التي يحس بها إنسان العصر الحديث تجاه السلطة وقوانينها، وهذا يدلل بوضوح على فشل المحاولات السابقة لحل مشكلة التضاد.

إن خلاصة ما تتضمن عنه تلك المحاولات تعميق حب المجتمع، والنظام الاجتماعي، والوطن، والقرارات التي تخدم الوطن، تعميق هذا الحب في قلب المواطن وإيجاد الصلة بينه وبين وطنه إلى حد يشعر بأن حريته هي التي تفرض عليه الذوبان في صالح المجموع.

ولكن جميع المحاولات لم تنج في تحقيق هذا المستوى من التلاحم بين النزعة الفردانية والنزعة الاجتماعية، فما زال الإنسان المعاصر يشعر بالضيق تجاه القرارات التي يقال أنها تمثل الرأي العام، وتخدم مصلحة الجميع.

يؤكد (برتراند رسل) على سبيل المثال هذه الحقيقة بالقول:

إنَّ (جميع الجهاز الثقافي في أمريكا من المدارس العامة إلى الجامعات مهتم في شرح المواطنة، وفرض واجباتها على عقول الشباب، ولكن بالرغم من

---

(١) مدخل إلى علم السياسة/ دوفرجيه.

الجهود الثقافية هذه، فإن الفرد الأمريكي العادي سواء في نظرته للتقاليد السائدة أو لحقيقة أن أسلافه كانوا أوربيين ليس عنده الشعور الفعال بالانتماء للجماعة الذي كان سائداً في البلاد الأقدم في أوربا.

وما لم يتوصل له فإنه سيكون هناك خطر في أن جميع النظام الاجتماعي يمكن أن ينحل).[١]

3 _ الحل الديني:

الدين يحل مشكلة التضاد سواء في المجال النظري أو المجال العملي.

أما على الصعيد النظري فالدين يرفض اعتبار الحرية المطلقة هي الحق الطبيعي للإنسان، بل الإنسان محكوم بالعبودية لله، هذه العبودية التي تلازم وجوده، ولا تنفك عنه، ولا يمكن للإنسان أن يتعالى عليها أو ينفصل منها.

الإنسان هو عبد الله، لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً، وحريته لا تخرج عن دائرة هذه العبودية.

الدين يخالف تماماً التصور القائل بأن الطبيعة قد منحت الإنسان حرية مطلقة لا تعرف القيود والشروط، حتّى أن فرض أيّ قيد عليه يعتبر تجاوزاً على حقه وتضييقاً لها.

في التصور الديني الإنسان مملوك لخالقه، وهو أمام هذا المالك الحقيقي لا يملك أيّة حرية لأنه لا يملك حتّى نفسه، إذن لا يوجد أيّ تضاد وأيّة معارضة على المستوى النظري مع حرية هذا الإنسان حينما يفرض عليه خالقه منهجاً محدداً.

---

(١) التربية والنظام الاجتماعي/ برتراند رسل:26.

﴿إِنَّما كانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنا وَأَطَعْنا﴾.(١)

لأن هذا الاستماع، وهذه الطاعة هي قضية طبيعة ومنسجمة تماماً مع عبودية هذا الإنسان لله.

وعلينا أن نتذكر مرة أخرى أن فكرة التضاد بين السلطة والحرية كانت قائمة على أساس النظر إلى هذا الإنسان بوصفه كائناً حراً أمام كل القيود ولا يملك أحد حق تحديده، أما إذا نظرنا إلى الإنسان بوصفه عبداً لله تعالى فإن حقه الطبيعي حينئذٍ هو الالتزام بكل ما تفرضه عليه هذه العبودية دون استبطان أيّ تضاد حقيقي على المستوى النظري والفلسفي.

وحين تكون العبودية لله تعالى هي الأصل في هذا الإنسان يكون الانفلات من حدودها، والخروج على طاعة الله تعالى هي التي تستبطن التضاد دون العكس، وهي التي تعتبر تجاوزاً وتعدياً وطغياناً، كما يقول الله تعالى:

﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾.(٢)

هذه الحقيقة يشير إليها قوله تعالى:

﴿وَما لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمنُ بِضُرٍّ لا تُغْنِ عَنِّي شَفاعَتُهُمْ شَيْئاً وَلا يُنْقِذُونِ﴾.(٣)

فعبادته تعالى قضية لا تنفصل عن واقع هذا الإنسان وكونه عبداً مملوكاً لله تعالى، وليس من حق أحد أن يشعر بحراجة أمام هذه العبودية لأنها هي واقعه وهي كيانه، وإلى ذلك يشير قوله تعالى:

---

(١) النور:51.

(٢) الطلاق: 1.

(٣) يس:22 و23.

﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ﴾.[1]

وتأسيساً على هذه القاعدة يقول الإسلام أن السلطة الشرعية التي تملك حق السيادة على هذا الإنسان هي السلطة المستمدة من الله تبارك وتعالى لأنّه السيد الحقيقي لهذا الإنسان، وأيّة سلطة أخرى لا تملك السيادة على الإنسان.

إذن حينما يرفع الدين التضاد بين السلطة والحرية إنما ينظر إلى السلطة الإلهية، أعني السلطة التي تملك شرعيتها من الله تبارك وتعالى، هذه السلطة وحدها هي صاحبة الحق في أن تفرض قراراً ما على هذا الإنسان، وكل ما عداها إنما هو عدوان على حرية الإنسان، فيما إذا استثنينا تلك القرارات التي يفرضها الإنسان على نفسه من خلال العهود والمواثيق، فهي قيود ليست مفروضة عليه من خارجه بل من واقع قراره وإرادته.

وقد أعطى الإسلام هذه القرارات صفة الإلزام والشرعية، قال تعالى في وصف المؤمنين:

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَماناتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ راعُونَ﴾.[2]

وقال تعالى:

﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كانَ مَسْؤُلاً﴾.[3]

ومحصل الرؤية أن الإنسان يملك الحرية المطلقة أمام أيّة سلطة غير مستمدة من الله، ومن حقه أن يرفضها، ويقاومها على أساس أنه كائن حرّ.

---

(١) النساء:172.

(٢) المعارج:32.

(٣) الإسراء:34.

وربما تشير إلى هذه الحقيقة العديد من الآيات القرآنية الكريمة مثل قوله تعالى:

﴿أَتُجادِلُونَنِي فِي أَسْماءٍ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ ما نَزَّلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ﴾.(١)

وقوله تعالى:

﴿ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْماءً سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ﴾.(٢)

* * *

هذا كله على الصعيد النظري للقضية، أمّا على صعيد الواقع العملي لحل التضاد بين قرارات السلطة وبين حرية الإنسان فقد لوحظ أن الفرد يحاول دائماً الخلاص من قرارات السلطة وقيودها، وهو حتّى إذا اقتنع نظريا بشرعيتها وتعبيرها عن الرأي العام، وعن مصلحة المجموع إلاّ أنه يبقى عملياً في محاولة دائمة للابتعاد عنها، والفرار من قبول قيودها وحدودها نزوعاً منه إلى الحرية أكثر فأكثر.

هنا نريد أن ننظر كيف عالج الدين هذه الحالة؟ وكيف تمكن من التوفيق بين السلطة التي تحدّد حرية هذا الإنسان، وبين النزوع الذاتي للإنسان نحو الحرية الأكثر؟

لنسأل أوّلاً لماذا يحاول الإنسان الفرار من السلطة؟

لماذا ينزع الإنسان نحو الصراع مع السلطة لا نحو الوفاق معها والطاعة لها؟

---

(١) الأعراف:71.

(٢) يوسف:40.

يمكن أن نرجع ذلك إلى سببين:

الأوّل: تصور الإنسان أن الحرية هي حقه الطبيعي، ومن هنا فإن أيّة جهة تحاول تقييده إنما تزاحم حريته فهي مرفوضة إلاّ بمقدار ما تدعو إليه الضرورة.

يقول الإنسان: إنني خُلقت حراً، فلماذا يراد التحكم بحريتي هذه؟

وقد لا يظهر أحد منا هذا التساؤل إلاّ أنه يبقى يعيش في الشعور الباطني العميق ليغرس في الإنسان حالة الامتعاض والرفض لأيّ تحديد يملى عليه من جهة خارج ذاته، وخارج إرادته.

الثاني: حب الذات والاندفاع نحو تحقيق أكبر قدر من المصالح الخاصة والاستجابة لطلبات النفس وشهواتها ورغباتها.

إن هذا الحب الغريزي للذات الذي غرس في طبيعة هذا الإنسان، مضافاً إلى قوة الشهوات، والدوافع الغريزية، يدعو الإنسان لمحاولة الانفلات من كل قيد يمنعه من تحقيق رغبته الخاصة، وما يراه في مصلحته.

* * *

والآن، لننظر كيف عالج الدين هذين السببين؟ وكيف تغلب على عوامل الصراع مع السلطة؟

أمّا بالنسبة للعامل الأوّل فقد رفضت الأديان هذه الحرية المطلقة المزعومة بينما راحت باتجاه تربية الإنسان فكرياً وأخلاقياً على حالة العبودية المطلقة لله. والافتخار بهذا المقام الذي هو مقام خلافته على الأرض وما فيها.

والدين لا يكتفي _ فقط _ بالبناء النظري للإنسان بحيث يصبح

معتقداً بهذه العبودية، إنما يجهد في تربية الإنسان المؤمن على الاستشعار الدائم بحالة العبودية لله، والتشرف بها، ومحاولة تجسيدها.

وكما تسعى المذاهب الوضعية لتعميق حب الوطن، والمجتمع، والدولة، في نفوس أبنائها، يسعى الدين لربط الناس جميعاً بالمطلق الحقيقي الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير.

وبمقدار ما يترسخ هذا الحب لله تبارك وتعالى، تصبح طاعته، والانقياد إلى أوامره، والالتزام بكل قرارات شريعته، وهكذا قرارات الدولة الشرعية، يصبح كل ذلك مَحل استجابة هذا الإنسان، ويندفع ذاتياً نحوه، ويرى أن في ذلك كماله وشرفه وفخره. كما هو في النص الوارد عن الإمام عليّ عليه السلام:

(إلهي كفى بي عزاً أن أكون لك عبداً، وكفى بي فخراً أن تكون لي رباً).[١]

ولئن عجزت المدارس الوضعية عن ربط الإنسان بالوطن، والمجتمع، وغير ذلك من المقولات، فإن الدين لم يعجز عن خلق حالة الفناء في الله لدى المؤمنين.

أما بالنسبة للعامل الثاني فإن الدين لم يحاول أن يسلخ من الإنسان حب الذات، والرغبة في المصالح، إنما ذكّر الإنسان بأن المصالح في هذه الحياة الدنيا هي مصالح زائلة مؤقتة، وأن الدار الآخرة خير وأبقى. المصالح في هذه الحياة لهو ولعب، أما في الآخرة فهي سعادة أبدية ورضوان من الله أكبر. إذن يجب الاستباق إلى تلك المصالح، لا

(١) مفاتيح الجنان/ عبّاس القمي: عن مصادره.

الانغماس في لذّات هذه الحياة، وعلى الإنسان أن يعقد تجارة مع الله، فهي التجارة التي لا تبور، وما لم يترفع الإنسان عن الاستجابة العمياء لشهواته والانقياد الدائم لها، فإنه لا يمكن أن ينال الدار الآخرة.

﴿لَنْ تَنالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾.[1]

وعلى هذا فإن الطاعة والخضوع للسلطة ليس خسارة لهذا الإنسان إنما هو ربح يُسجل له في تلك الحياة الأبدية.

وبهذه الطريقة استطاع الدين أن يحوّل حالة الصراع مع السلطة لدى الإنسان إلى حالة الوفاق معها والاستجابة لها، والاندفاع نحو تحقيق طلباتها، وامتثال أوامرها طوعاً واختياراً لا قهراً وإجباراً.

* * *

---

(١) آل عمران:92.

الفصل الثامن

الأمّة في المفهوم الإسلامي

المفهوم الإسلامي للأمّة يرتبط بنظرة الإسلام للإنسان، والإنسانية.

الإنسانية في المفهوم الإسلامي:

ينظر الإسلام إلى الإنسانية بوصفها كتلة واحدة، اُستخلفت لاعمار هذه الأرض، وأداء دورها في تحقيق إرادة الله وكلمته، وشريعته.

﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيها﴾.(١)

ويعمد القرآن الكريم إلى تأكيد وحدة الإنسانية عبر التأكيد على وحدة خالقها، ووحدة شأنها.

﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ﴾.(٢)

وقال تعالى:

﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها﴾.(٣)

وقال تعالى:

﴿فَإِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾.(٤)

---

(١) هود: 6.

(٢) النساء: 1.

(٣) الزمر: 6.

(٤) الحج: 34.

وفي هذا الموقع، موقع العبودية لله، والخلافة عنه، ثمّ المسؤولية أمامه لا يختلف إنسان عن إنسان.

الإنسانية جميعاً هي المستخلَفة، [(١)] وهي المسؤولة، وهي التي تمثل بدرجة واحدة عبوديتها التكوينية لخالقها تعالى.

وعلى هذا الأساس فقد كانت الإنسانية في مراحلها التاريخية الأولى مجتمعة في أمّة واحدة ليس من حيث المكان، أو اللغة، أو العرف، إنما من حيث طريقة تفكيرها ونمط علاقتها بخالقها.

قال الله تعالى:

﴿كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً﴾.[(٢)]

والنصوص الشريفة الصحيحة تؤكد بأنهم كانوا على الفطرة التي فطروا عليها وهي فطرة التوحيد، قال زرارة: سألت أبا عبد الله الإمام الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ:

﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها﴾.

قال عليه السلام:

«فطرهم جميعاً على التوحيد».[(٣)]

---

(١) قال الله تعالى في قصة استخلاف آدم عليه السلام في الأرض:

﴿وَإِذْ قالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾.

وبطبيعة الحال فإن الاستخلاف لم يكن لآدم عليه السلام وحده بل للجيل الإنساني كله، ولذا فقد تساءل الملائكة مستوحشين قالوا:

﴿أَتَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها﴾؟

(٢) البقرة:213.

(٣) أصوف الكافي 2: باب الفطرة، حيث روى خمسة أحاديث في ذلك.

الإنسان في المفهوم الإسلامي:

والإسلام يضع العنصر الإنساني وحده هو الميزان في تقويم الإنسان. والعنصر الإنساني في الإنسان يتمثل في أخلاقيته، أمّا الجوانب الأخرى في الإنسان فإنها لا تميّزه عن باقي الحيوانات، وليست هي التي تمنحه موقعه كخليفة في هذه الأرض، مكرَّم عند الله، قد سُخرت لخدمته باقي المخلوقات.

الأخلاقية فقط هي التي تميّز هذا الإنسان وتجعله كريماً عند الله، وذلك قوله تعالى:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.(١)

من حيث إن التقوى هي ممارسة أخلاقية العبودية لله تبارك وتعالى بكل ما في هذه الأخلاقية العظيمة من انعكاسات على حياة هذا الإنسان الاجتماعية والفردية.

* * *

من خلال مجموع هاتين النظريتين، للإنسان والإنسانية، يضع الإسلام مفهومه عن الأمّة.

إذن هناك أساسان في هذا المفهوم الإسلامي للأمّة:

1 _ اعتبار الإنسانية وحدة واحدة.

2 _ تقويم الإنسان على أساس الأخلاقية.

وفي هذا الضوء سندرس انقسام الإنسانية إلى أمم وشعوب ثمّ طريقة تقويم الإسلام لهذا الانقسام، أو لهذه الكتل المقسمة.

---

(١) الحجرات:13.

تصنيف الأمم:

تُصنَّف الأمم على أساس شكل التواجد مرّة، وأخرى على أساس قيمة التواجد.

شكل التواجد:

من ناحية شكل التواجد الإنساني انقسمت الإنسانية إلى شعوب، ومجتمعات، وقبائل، وفصائل، و...

وكان الأساس في هذا الانقسام شكلياً يتبع الموقع، أو اللغة، أو السلالة، أو طبيعة اللون، أو الدم، وعوامل أخرى مماثلة لا ترتبط بقيمة الإنسان وإنما ترتبط بالجانب الشكلي في وجوده، والعوامل الطبيعية التي دعت إلى فصله عن التجمّعات الإنسانية الأخرى.

وهذا الانقسام يعتبر قضية طبيعية، وحقيقة خارجية، لا يختلف فيها اثنان.

وقد قال القرآن الكريم مشيراً إلى هذا الانقسام الشكلي:

﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا﴾.[1]

قيمة التواجد:

لكن الإنسانية شهدت انقساماً آخر لم يقف عند حدود الشكل بل تجاوزه إلى المحتوى، فأصبحت هناك أمم لكل منها استقلالها السياسي، ومصالحها، وحضارتها، وقيمها، ومثلها الخاصة، وهي تضع نفسها في مجموع ذلك في قبال الأمم الأخرى، وتدرك بأن وجودها متميز عن الوجودات الأخرى.

---

(١) الحجرات:13.

والوحدة الإنسانية لم تبق محفوظة حينما انشطرت الإنسانية إلى أمم متقابلة ومتصارعة، ومستقلة بعضها عن البعض الآخر، فالشعور بوحدة الموقع والدور الإنساني مع أبناء الأمم الأخرى، والإحساس بضرورة الولاء للمجموعة الإنسانية كلها قد أصبح ضعيفاً حينما قسمت الإنسانية نفسها إلى أمم لكل أمّة قيمة مستقلة.

وحينما نأخذ هذا الانقسام الأممي كحقيقة تاريخية قائمة لا نجد أساساً واحداً له، وكثيراً ما لم يكن قائماً على أساس موضوعي حق.

من هنا فقد بدأ السياسيون بالبحث عن الأسس الصحيحة لتصنيف الإنسانية إلى أمم متفرقة ومختلفة في الحقوق وفي القيمة، وفيما يلي نستعرض الأسس التي ذُكرت لتصنيف الإنسانية.

أسس التصنيف:

1 _ الأساس الطبقي:

الماركسية وضعت هذا الأساس لتصنيف الإنسانية إلى أمم بل هي ترى أن نشوء الأمّة باعتبارها كتلة خاصة من التجمع الإنساني قائم على أساس طبقي.

وفي ذلك كتب بوليتزر:

(الأمم لم توجد دائماً، بل إن الأمم حقيقة تاريخية كوّنتها البرجوازية على أساس سوق واحدة).

(إن الأمّة حقيقة تاريخية ظهرت وتنمو على أساس طبقي... وسوف تزول في المجتمع الخالي من الطبقات).(١)

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية/ بوليتزر 3592.

وعلى هذا الأساس فقد قسمت الماركسية الإنسانية إلى نحوين من الأمم، الأمّة البرجوازية، والأمّة العمالية، وكانت ملكية وسائل الإنتاج هي الأساس الفارق بين هاتين الأمّتين، فالفئة التي تملك وسائل الإنتاج هي أمّة برأسها في قبال الفئة التي لا تملك وسائل الإنتاج وهي الطبقة العاملة بمختلف أشكالها في التاريخ.

والماركسية حين آمنت بالأساس الطبقي في تكوين الأمم وانقسامها، رفضت وجود الأسس الأخرى.

ولئن كانت هناك أسس أخرى غير العامل الاقتصادي فإن الماركسية تقول أن العامل الاقتصادي هو الذي استطاع أن يجمع تلك الأسس المختلفة ويكوّن الأمّة على أساسها.

لقد كتب ستالين:

(لم تهبط عناصر الأمّة، وهي اللغة، والأرض، ووحدة الثقافة من السماء، بل قد تكوّنت شيئاً فشيئاً منذ العصر السابق على الرأسمالية...

ولم تتحول هذه القوة الكامنة إلى حقيقة إلاّ في عصر الرأسمالية الصاعدة، بأسواقها القومية ومراكزها الاقتصادية والثقافية).[1]

2 _ الأساس العرقي:

تذهب النظريات العرقية _ التي عملت دوافع الاستغلال والاستعمار على تنميتها _ إلى القول أن الإنسانية تتقاسمها عروق مختلفة، وكل واحد من هذه العروق يحمل خصائص معينة تميّزه عن العرق الآخر.

---

(١) الماركسية والمسألة القومية والاستعمارية:321.

إن النظريات العرقية تفترض أن بين العروق فوارق حقيقية _ لا شكلية فحسب _ في القابليات الذهنية، والكفاءات السياسية.

فكانت هناك النظرية التي تفوّق البيض على السود، فالبيض هم الأمّة التي تملك خصائص السيادة، بينما السود هم أمّة لا تقبل بطبعها إلاّ أن تكون مسودة.

وكانت هناك النظرية النازية التي اعتبرت العرق الآري أسمى العروق.

3 _ مجموعة أسس:

في ملاحظة واقع الأمم القائم يذهب بعض علماء الاجتماع إلى أن مجموعة أسس هي التي تساهم في صنع الأمّة من دون نظر إلى ما إذا كان يوجد بين هذه الأسس قاسم مشترك أم لا.

لقد لخص (أوستن رني) مجموعة هذه الأسس فيما يلي:

1 _ الاندماج بأرض الوطن، الذي لا يعبّر عن وحدة أرض الوطن فقط، وإنما يعبّر عن الاندماج النفسي مع تلك الأرض.

2 _ التاريخ المشترك الذي يدعو أبناء الأمّة الواحدة إلى إدراك أنهم جزء من حلقة تاريخية مستمرة.

3 _ لغة وآداب مشتركة.

4 _ ثقافة مشتركة.

5 _ رغبة في الاستقلال السياسي، فإن الخصائص التي سبق بيانها لا تؤدي إلى نشوء قومية رشيدة ما لم يشعر الشعب الذي ساهم واشترك فيها بأن مطامحه المشتركة لا يمكن تحقيقها إلاّ بالاستقلال السياسي الناجز.(١)

---

(١) سياسة الحكم/ أوستن رني 1: 45 و46.

4 _ الأساس الأخلاقي:

والإسلام يذهب في تكوين الأمّة وسبب اختلاف الأمم إلى أساس آخر، هو الأساس الأخلاقي، الذي سبق القول أنه هو العنصر القيمي المائز بين الإنسان وغيره.

وعلى هذا الأساس يقسّم الإسلام الإنسانية إلى أمّتين، أمّة الإيمان، وأمّة الكفر، بما يعنيه الإيمان من أخلاقية خاصة، وبما يعنيه الكفر من أخلاقية مقابلة.

هذا هو جوهر التقسيم القرآني مهما اختلفت التعابير عنه، وفي ذلك نقرأ بعض الآيات الكريمة:

﴿وَقَطَّعْناهُمْ فِي الأَرْضِ أُمَماً مِنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذلِكَ﴾.(١)

﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ ساءَ ما يَعْمَلُونَ﴾.(٢)

﴿وَلكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾.(٣)

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتابِ لَكانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفاسِقُونَ﴾.(٤)

فالذين يؤمنون، ويشكرون، ويعملون الصالحات، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويحكمون بالقسط هم أمّة. والذين يكفرون ويستكبرون ويعملون السيئات، ولا يحكمون بما أنزل الله هم أمّة أخرى.

---

(١) الأعراف:168.

(٢) المائدة:66.

(٣) البقرة:253.

(٤) آل عمران:110.

ومرّة أخرى نحن بحاجة إلى أن نؤكد أن الإيمان وبمستواه النظري فقط ليس هو الحد الفاصل بين الأمّتين إنما الأخلاقية العملية، والمنهج السلوكي هو الحد الفاصل.

هذا ويمكن أن نستشهد للأساس الأخلاقي بقوله تعالى:

﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾.[1]

فهنا نلاحظ أن الانقسام إلى أمّتين إنما بدأ حين أصبحت هناك جماعة مؤمنة وجماعة كافرة.

مقارنة سريعة:

ونستطيع الآن أن نقوم بعملية مقارنة سريعة بين الاتجاهات الثلاثة في اكتشاف عنصر الأمّة وأساسها، الاتجاه الماركسي، والغربي، والإسلامي.

نقوم بمقارنة سريعة من خلال الشعارات التي رفعتها هذه الاتجاهات.

فالماركسية رفعت شعار (يا عمال العالم اتحدوا) من حيث إن العمال هم الأمّة التي تفترض الماركسية أنها أمّة واحدة في قبال البرجوازية.

بينما النظرية الغربية رفعت هذا الشعار:

(أيها المضطهِدون والمضطهَدون في البلد الواحد اتحدوا).[2]

من حيث إن الأسس المادية الطبيعية، كاللغة، والوطن، والتاريخ، هي التي تكوّن الأمّة وتوحّدها.

---

(١) الممتحنة: 4.

(٢) مدخل إلى علم السياسة/ دوفرجيه120.

أما الإسلام فكان نداءه دائماً يستبطن إثارة العنصر الأخلاقي في الإنسان.

ومن هنا جاء الخطاب القرآني لعموم الناس في مجمل الخطابات المشتركة:

﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ﴾.

فذلك تأكيد على العنصر الإنساني المشترك.

وحينما يقول:

﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾.

فذلك تأكيد على العنصر الأخلاقي الإيديولوجي الذي يفصل بين أمّة الكفر وأمّة الإيمان.

مناقشة الأسس المادية:

يرفض الإسلام تصنيف الأمم على أساس العناصر الطبيعة سواء في ذلك اللون، الدم، اللغة، المكان...

صحيح أن هذه العوامل تفصل الجماعات الإنسانية بعضها عن بعض فتكون هناك شعوب وقبائل، وفئات، وطوائف، إلاّ أن الإسلام لا يعتبر هذه الفواصل مخلّة بالوحدة الإنسانية.

فالإنسان رغم هذه الفواصل يبقى ابن الكتلة الإنسانية، وليس ابن قوميته ولغته، ومكانه؛ ولا يمكن لهذه الفواصل الطبيعية أن تكون فواصل حقيقية بين الإنسان وأخيه الإنسان.

إن الفواصل الطبيعية تبقى فواصل شكلية ما دامت أجنبية عن إنسانية الإنسان.

كما يرفض الإسلام تصنيف الأمم على أساس طبقي نابع من ملكية وسائل الإنتاج وعدم ملكيتها.

ففي رأي الإسلام أن ملكية وسائل الإنتاج، بل الملكية بشكل عام هي مادة أوّليّة لا تصنّف الإنسان فإذا تعامل معها باعتدال، من دون إسراف، ولا تبذير، ولا سوء استغلال، لم يخرج عن صف الأمّة التي ينتمي إليها، أمّا إذا صادر حقوق الآخرين، ولم يرع مصالحهم، وكان من المترفين ـ حسب التعبير القرآني ـ فإنه حينئذٍ يكون متورطاً في أخلاقية الاستكبار ويدخل في هذه الأمّة لا أمّة الاعتدال.

إذن فالمسألة أخلاقية.

والحد الفاصل بين أمّتين ليس هو طريقة الإنتاج والتوزيع، إنما هو الأخلاقية التي تنعكس في المجال الاقتصادي على عملية الإنتاج والتوزيع.

مرّة أخرى... ليست المسألة أن يملك الإنسان أو لا يملك، إنما المسألة كيف يتعامل حين يملك وحين لا يملك، وتلك قضية تعود إلى الجانب الأخلاقي في الإنسان.

وعلى هذا الأساس نعرف أن وحدة الأمّة ليست بوحدتها في طريقة الإنتاج لتسلب الماركسية من الجميع الملكيات الخاصة، ويتحولون جميعاً إلى عمال في معامل الدولة، إنما وحدة الأمّة باعتدالها الأخلاقي مهما اختلفت طرق المعيشة لدى الأفراد، عامل، أو مالك، أو فنان، أو معلم، أو غير ذلك. وقد سبق منّا الحديث عن هذه النقطة ونبّهنا إلى أن تحويل المجتمع إلى مجتمع عامل لا يعني أبداً أنه تحوّل إلى أمّة واحدة تنعدم فيها الطبقيات، فهناك أشكال أخرى للطبقية، وللاستغلال غير قائمة على أساس الملكية.

إن سلب وسائل الإنتاج لا يصنع أخلاقية واحدة، وبالتالي فهو لا يصنع أمّة واحدة.

لقد ضغط الاتحاد السوفياتي في أكثر من سبعين عاماً لتكوين أمّة واحدة من مجموع القوميات التي خضعت لحكمه ولكن سرعان ما عادت هذه القوميات تطالب باستقلالها بمجرد انهيار الاتحاد السوفياتي. بينما خسر الإسلام الحكم في بلاد أوربا لمئات السنين ومع ذلك وجدنا كيف وحّد أمّة (البوسنة والهرسك) على أساس أخلاقية الإيمان بالله ورسالته وليس على أيّ أساس آخر.

ملاحظات ونتائج:

وفي الختام نود أن نستعرض بعض النتائج في النظرية الإسلاميّة التي سبقت الإشارة إليها.

أوّلاً: إن الانتماء إلى أمّة مسألة يتحكم فيها الإنسان ذاته تبعاً لعقيدته وأخلاقيته، فليست الثروة ولا الطبقة التي قد يجد الإنسان نفسه منسوباً إليها من دون اختيار، ولا اللغة، أو الولادة أو الوطن هي التي تحدد للإنسان أيّة أمّة ينتمي إليها.

وتأكيد الإسلام على جانب الحرية في الانتماء هو نقطة رائعة في الفكر الإسلامي، من حيث يخلق شعوراً لدى الإنسان دائماً بأنه هو الذي يكتب بيده تاريخه ومستقبله، ويحدّد مسيرته في هذه الحياة، وهو وحده المسؤول عن ذلك حيث يقول تعالى:

﴿فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾.(١)

ويقول تعالى وهو يأمر نبيّه وجميع أمّة الإسلام بالقول:

﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.(٢)

---

(١) الكهف:29.

(٢) الكافرون:6.

ثانياً: وحين يكون العنصر الأخلاقي هو الأساس في تكوين الأمّة ووحدتها، فإن الدين وحينما يتاح له أن يحكم التجربة ويقودها يكون هو الأقدر على صنع الأمّة الواحدة.

فالوحدة، والأمّة الواحدة، إنما هي بوحدة ارتباطها بخالقها، وعبادتها لهذا الخالق تبارك وتعالى.

وتاريخ الإنسانية لم يشهد أمّة متحدة رغم اختلاف أجناسها ولغاتها وأقاليمها كما شهده في أمّة الدين على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله. بل وحتّى بعد سقوط الحكم الإسلامي حيث ظلت مشاعر الوحدة تربط المسلمين بعضهم بالبعض الآخر عبر مئات السنين ورغم التباعد المكاني والتاريخي والثقافي الشاسع بين قوميات الأمّة المسلمة.

لقد شهد التاريخ الإسلامي الطويل أمماً يوحدها الدين، ويرص صفوفها، ويلغي الحواجز الوهمية والشكلية بينها.

إن الأمّة الإسلاميّة هي أصدق مثال على ذلك، فقد جمعت صنوف الناس، ومختلف الطبقات، لتصهرهم في أمّة واحدة يرتبطون بها جميعاً ارتباطاً متساوياً متماثلاً.

ثالثاً: وفي ضوء هذا التصور الإسلامي تكون الأمّة أوسع من الحدود التاريخية والجغرافية التي تفصل بين الجماعات الإنسانية.

فالمسلمون مثلاً أمّة واحدة من دون الناس مهما فصلت بينهم الفواصل الطبيعية والحدود الجغرافية، «وهم يد على من سواهم» كما ورد في الحديث النبوي الشريف.

ومعنى ذلك أن الانتماء إلى أمّة من الأمم لا يتطلب العيش معها

في حدود واحدة وأرض واحدة، إنما التوافق معها في الإيديولوجية والأخلاقية هو الشرط في الانتماء إليها.

وهذا ما جاء نصاً في القانون الأساسي للجمهورية الإسلاميّة في إيران، حيث تقول المادة الحادية عشرة:

(بحكم الآية الكريمة:

﴿إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾.

فإن المسلمين هم أمّة واحدة، وعلى حكومة جمهورية إيران الإسلاميّة إقامة سياستها العامة على قاعدة ائتلاف واتحاد الشعوب الإسلاميّة وأن تواصل جهودها من أجل تحقيق وحدة العالم الإسلامي السياسية والاقتصادية والثقافية).

رابعاً: كما تؤمن النظرية الإسلاميّة بأن الدولة ـ بمعنى السلطة السياسية ـ ليست شرطاً في تكوّن الأمّة ولا في وحدتها.

فالجماعة الإنسانية التي تملك عقيدة واحدة وأخلاقية واحدة هي أمّة واحدة وإن لم تكن ذات سلطة واحدة؛ كما أن الجماعة الإنسانية ذات العقيدة والأخلاقية الواحدة هي أمّة واحدة وإن حكمتها عدة سلطات، وتوزعت إلى عدة دول.

فالأمّة الإسلاميّة تمثل أمّة واحدة رغم تعدد السلطات السياسية التي تحكمها والتي صنعها الاستعمار من أجل تمزيق وحدة هذه الأمّة.

تعريف الأمّة:

التعريف السائد للأمّة أنها (مجموعة من الأشخاص يشتركون في مشاعرهم القومية) إلاّ أننا في ضوء الفهم الإسلامي نستطيع أن نضع تعريفاً آخر للأمّة هو:

(الأمّة هي مجموعة من الأشخاص تجمعهم منهجية سلوك واحدة) مع إلغاء الفوارق القومية والفواصل الطبيعية.

وعلى هذا فالأمّة في التعريف الإسلامي هي أوسع من ناحية وأضيق من ناحية أخرى من الأمّة في التعريف السائد.

فالأمّة في الإسلام تمتد وراء الحدود الجغرافية والفواصل القومية، إذن فهي أوسع من الأمّة في التعريف السائد.

ومن ناحية أخرى فإن الأمّة في الإسلام لا تشمل أولئك الذين تجمعهم القومية والحدود الجغرافية، دون أن يجتمعوا في عقيدة وأخلاقية واحدة.

ونحن هنا لا نريد أن نشرح الرؤية الإسلاميّة لما يجب أن يكون عليه واقع الأمم فذلك من شأن البحث في المذهب السياسي، إنما نريد أن نشرح الرؤية الإسلاميّة لتاريخ الأمم وكيفية انتسابها.

فالتعريف السائد يستبطن غموضاً واضحاً، وإحالة على نفسه حينما يقول: (الأمّة مجموعة من الأشخاص يشتركون في مشاعرهم القومية) فما هي تلك المشاعر القومية؟ وكيف تنشأ؟ والأمم التي نشأت على طول التاريخ هل جمعتها مشاعر قومية، ووحدت بينها عناصر عرقيّة؟

فلقد طالما توحّدت أمم في ظل سلطة سياسية واحدة ولكنها كانت تعيش الافتراق الأممي في داخلها، ولقد طالما افترقت أمم في سلطتها السياسية بينما كانت تعيش وحدة في مشاعرها الأمميّة.

الانتماء المزدوج:

في الوقت الذي يؤكد الإسلام على ضرورة الولاء للأمّة الإسلاميّة وتصعيد المشاعر والأحاسيس تجاهها، يؤكد أيضاً على أن الولاء يجب أن يكون محفوظاً وعلى بعض المستويات للإنسانية كلّها.

إن الولاء والانتماء للأمّة لا يعني إفرازها عن الكتلة الإنسانية كلها، إنما يعني تركيز الولاء العام للإنسانية في هذه المجموعة الخاصة، وتكثيفه نحوها بالخصوص، فهناك ولاء عام للإنسانية كلها وولاء خاص للأمّة التي يشترك معها في العقيدة والأخلاق.

الإسلام يحاول تنمية الحس الإنساني دائماً على حساب الحس الشخصي، والحس القومي، ويحاول دائماً أن يركز في الإنسان شعوره بالانتماء إلى المجموعة الإنسانية كلها وأنه عضو فيها، كما هو عضو في أمّته الخاصة لأن:

«الناس اثنان إمّا أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق».[1]

كما ورد في الحديث الشريف للإمام عليّ عليه السلام.

ومن هنا نجد القرآن الكريم يخاطب الإنسان عموماً، ويخاطب المؤمنين أيضاً بإثارة العنصر الإنساني فيهم قائلاً:

﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ﴾.

﴿يا بَنِي آدَمَ﴾.

إن التربية الإسلاميّة تركز في الإنسان شعوره بالانتماء المشترك لأمّته من ناحية وللإنسانية التي يرتبط معها بأب واحد وأُمّ واحدة من ناحية أخرى.

ويبقى هذا الحس الإنساني موجوداً حتّى مع أولئك الذين يختلفون معنا في تفكيرهم وسلوكهم رغم أن الإسلام قد دعا إلى قطع العلاقة معهم ومعاداتهم.

---

(١) نهج البلاغة: قسم الكتب والرسائل/ كتاب رقم53.

على سبيل المثال نذكر علياً عليه السلام حين قُتل طلحة والزبير فقد بكى أسفاً على أن يكون مصير هذين الرجلين مثل هذا المصير التعيس، كما نذكر الحسين عليه السلام حين بكى ـ حسب الرواية المشهورة ـ لأن الآلاف من الناس الذين يحاربونه سيدخلون جهنم.

والحقيقة أن المسألة طبيعية جداً، ولا تحمل أيّ تناقض.

لأن ولاء الإنسان لأمّته يعتمد في النظرية الإسلاميّة على العنصر الإنساني بالذات على الأخلاق التي هي جوهر الإنسان، ومعنى ذلك أن الولاء الخاص للأمّة إنما هو ولاء لإنسانية هؤلاء الناس، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يكون ولاء المسلم لأمّته موجباً لفصله عن الولاء للإنسانية ولأبناء آدم.

في الحديث الشريف عن الإمام الصادق عليه السلام:

«إنما المؤمنون إخوة، بنو أب وأُمّ».(١)

ويتضح لنا مدى الأخلاقية العالية في هذه النظرة الإسلاميّة حينما نقارن بينها وبين الروح العدائية التي يعمقها التفكير المادي.

حيث يقول ماركس:

(لم يكن الناس إخوة في حال من الأحوال بل أعداء طبقيين يتصارعون).

ويقول أحد شُراح الماركسية (زينوفييف):

(إن صرخة الغضب المشحونة بالحقد هي لذتنا ومتعتنا).

وهذا المعنى نفسه هو ما ترسمه الحضارة الغربية حينما تقول على لسان أحد شُراحها ومؤسسيها (هوبز):

---

(١) أصول الكافي/ الكليني 1: باب أخوة المؤمنين/ ح 1.

(الإنسان للإنسان ذئب، والكل في حرب ضد الكل، والواحد في حرب ضد المجموع).[1]

أما الإسلام العظيم، أما دين الإنسان فتأكيده على الدوام ما قاله رسول الله ﷺ:

(الخلق عيال الله، فأحب الخلق إلى الله من نفع عيال الله وأدخل على أهل بيته السرور).[2]

* * *

(١) عن فلسفة القانون والسياسة/ كنت، تعريب الدكتور بدوي:99.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الجهاد/ أبواب فعل المعروف باب22/ ح 1.

الفصل التاسع

القومية في المفهوم الإسلامي

القومية ليست ظاهرة اجتماعية طبيعية بمقدار ما هي اتجاه سياسي، تؤمن به المذاهب السياسية المعاصرة.

ومن هنا فنحن لا ندرس القومية بوصفها قضية اجتماعية قائمة في الخارج ثمّ نحلّل أسبابها، ونناقشها، ونبدأ بتقويمها.

إنما ندرس القومية بوصفها مذهباً تدعو إليه السياسات الحديثة على العموم أو في المعظم الغالب، وتحاول من منطلق هذا الإيمان الفلسفي والسياسي أن ترسخ دعائم هذه الظاهرة في المجتمع الإنساني. وتجعلها واقعاً قائماً وليس مجرد نظرية علمية، ومذهباً سياسياً.

إننا نعتقد أن القومية _ بالمعنى الذي سنشرحه _ ظاهرة اجتماعية قائمة، شهدتها وعاشتها كثير من المجتمعات والشعوب _ وليس كل الشعوب _ إلاّ أننا نعتقد في ذات الوقت أن هذه الظاهرة ليست ذاتية ولا أصيلة في الشعوب والأمم، وإنما المذاهب الفلسفية والسياسية التي تبنتها وآمنت بها ودعت إليها هي التي أعطتها من القوة، والعمق، ورسخت أقدامها في أكثر المجتمعات.

وإلاّ فإن النزعة الإنسانية العالمية هي الظاهرة الأصيلة في الإنسان، على مستوى الأفراد وعلى مستوى المجتمعات؛ ولو أن هذه النزعة حظيت في التاريخ كما حدث أحياناً بدعم فلسفي وسياسي، زيادة على

الدعم الديني الدائم لها، لكانت هي النزعة التي تحكم التجمعات الإنسانية، وتطيح بصرح المذاهب القومية، وتقتلع جذورها.

على أن القومية لم تظهر إلاّ في مرحلة متأخرة من عمر الإنسانية، ولقد كانت قبلها النزعة القبلية والعشائرية هي الظاهرة السائدة التي تتحكم في ولاءات الناس وحساباتهم الاجتماعية.

بل إن القومية هي امتداد من زاوية تاريخية للنزعة القبليّة ضمن التسلسل التالي:

الولاء للأسرة، ثمّ للقبيلة، ثمّ لمجموعة القبائل التي تلتقي عند أصل واحد، والتي تتسع حتّى تمثّل القومية.

وعلى هذا الأساس فإن النظر إلى القومية بوصفها ظاهرة أصيلة في الإنسان والإنسانية، يعتبر خطأً علمياً.

كما أن دراسة القومية على أساس أنها حقيقة تاريخية لا يمكن التحكم بها، والتعديل فيها، أو محوها تماماً، يعتبر خطأ أيضاً.

مفهوم القومية:

إن ظاهرة القومية ظاهرة شديدة التعقيد، وينعكس هذا التعقيد على المفهوم الذي نريده من القومية.

إن أمامنا هذين السؤالين:

السؤال الأوّل: عن القومية بوصفها ظاهرة قائمة في المجتمع الإنساني، ما هي؟ وما حدودها؟ وما هي الأسس التي تعتمدها؟

وقد لاحظ علماء الاجتماع تعقيداً شديداً منعهم من الاتفاق على رأي واحد في تفسير هذه الظاهرة، واكتشاف أسسها الاجتماعية والإنسانية.

السؤال الثاني: ما هو مفهوم القومية السياسي الذي آمنت به ودعت له عدة اتجاهات سياسية، مهما كان الواقع الخارجي الاجتماعي للظاهرة؟

هنا نتساءل عن القومية بوصفها اتجاهاً سياسياً، لا بوصفها حقيقة اجتماعية قائمة، وهذا يتطلب منّا أوّلاً تحديد هذا المفهوم، ثمّ الحكم عليه في ضوء ذلك التحديد، وهذا ما سنبدأ به فعلاً ثمّ نتحدّث فيما بعد عن أسس القوميّة.

يمكن أن نعطي للقومية هذا التعريف:

(الانتماء إلى القوم، لا إلى الإنسانية بمجموعها، ولا إلى مدرسة فكرية خاصة).

وينعكس هذا الانتماء على (الولاء النفسي)، الذي يدعو الإنسان لولاء قومه ومودتهم بينما يشعر بأن التجمعات الإنسانية الأخرى منافسة له ولقوميته ومفصولة عنه، أو على الأقل لا يشعر بالارتباط معها برابط إنساني وثيق هو فوق الارتباط للقوميّة الخاصة.

إن الانتماء إلى القوم يحدّد دائرة الولاء، فهو ولاء للقوم كيفما كانوا وليس ولاء للآخرين مهما كانوا وكيفما كانوا.

كما ينعكس هذا الانتماء على إستراتيجية العمل السياسي والاجتماعي، فالقوميون يؤمنون بأن العمل الإصلاحي أو الثوري يجب أن يبدأ في دائرة القومية الواحدة ويبقى في هذه الدائرة، وعلى القوميات الأخرى أن تمارس عملاً إصلاحياً أو ثورياً بنفسها، أي إن كل قومية تتحمل مسؤولية نفسها خاصة، ولا تتحمل مسؤولية كل التجمعات الإنسانية.

القومية بهذا المعنى هي حمل هموم هذه الفئة خاصة الذين هم (قومي) لا تلك الفئة التي لا تربطني بها علاقة دم، أو لغة، أو أرض.

وينعكس الانتماء القومي على المعتقد الفكري (الإيديولوجية) أيضاً، كما انعكس على الولاء النفسي، وعلى إستراتيجية العمل السياسي.

ينعكس على العقيدة ذلك لأن القومية تضع أهداف ومصالح القوم الذين ينتمي إليهم الفرد بوصفها هي الأهداف العليا التي يجب السعي لها، والتضحية من أجلها، وهي مقياس الحق ومقياس الباطل.

القوميون يضعون القومية قبل المبادئ، وليس العكس.

نستخلص من هذا العرض السريع أن القومية هي (ولاء، وسياسة، وفلسفة).

ولاء للقوم قائم على أسس مادية، اللغة، واللون، والأرض، والدم و...

وسياسة تؤمن بأن العمل الإصلاحي أو الثوري يجب أن يبدأ وينتهي في حدود القومية الواحدة، والقوميات الأخرى تتحمل مسؤولية نفسها.

وفلسفة تؤمن بأن القومية فوق المبادئ، وأنها هي معيار الحق والعدالة، وأنها هي الساحة التي تُترجم فيها المبادئ، وفي ضوئها.

هذه هي القومية بالمعنى الذي تمضي عليه السياسات الحديثة، مهما حاولت أن تضفي عليها بعض المساحيق، وتبرز الجوانب المعتدلة فيها.

أسس القومية:

ما هي الأمور التي تجعلني أنتمي لهؤلاء القوم لا أولئك؟

أو ما هي الحدود التي تعرّف قوميتي وتحدّدها؟

هذا السؤال لم يتفق علماء الاجتماع في جوابه على كلمة.

لقد لاحظوا أن هناك مجموعة أسس، اللغة، والأرض، والتاريخ، والاقتصاد، واللون، إلاّ أن المشكلة هي فقدان عنصر الثبات والضرورة في كل واحد من هذه الأسس.

فقد لاحظ علماء الاجتماع أنه لا يوجد واحد منها تستطيع أن تقول أنه ضروري في تكوين القومية الواحدة والباقي غير ضروري، كما لا تستطيع أن تقول أنها جميعاً ضرورية، أو غير ضرورية.

وتكون المسألة أشد تعقيداً حينما يجتمع في الفرد، أو الفئة أساسان متقابلان، فهو من ناحية اللغة مثلاً ينتمي إلى هذه المجموعة، وهو من ناحية الوحدة الاقتصادية، أو الحضارية أو الموقع الجغرافي ينتمي إلى مجموعة أخرى.

وفي هذه الحالة ليس السؤال هو كيف نحدّد الموقف؟

وماذا نحكم على مثل هذا الفرد الذي تتجاذبه أسس متقابلة؟

إنما السؤال هو:

لماذا انتمى هذا الفرد إلى هذه الجماعة وشعر بالولاء المضاعف لها، وأصبحت قوميته، ولم ينتم إلى تلك الجماعة التي يشترك معها في أساس آخر من أسس القومية؟

ويبقى جانب آخر من المسألة هو: أن بعض الجماعات أو الأفراد فقدت تماماً أو كثيراً نزعتها القومية، وأعطت ولاءها النفسي والسياسي لجماعات أخرى تشترك معها في العقيدة والاتجاه، أو الطبقة.

فكيف نفسّر هذه الظاهرة؟

إن كل هذه الملابسات والتعقيدات والتناقضات في أسس القومية تكشف عن أن القومية بالمعنى الذي شرحناه هي مجرد تصعيد مفتعل لولاء طبيعي ناشئ من الأُلفة مع القوم أيّ قوم كانوا.

إلاّ أن الاتجاهات السياسية، بأشكالها القديمة والحديثة هي التي صعّدت هذا الولاء الطبيعي المعقول، وصيّرت منه فلسفة اجتماعية، ومذهباً سياسياً.

أصل القضية أن الإنسان حينما يرتبط بجماعة _ أيّ جماعة كانت _ ارتباطاً وثيقاً سواء برابط لغة، أو جوار، أو طبقة، أو مهنة، أو عقيدة، أو نسب... يتولد لديه مزيد من الأُلفة والمودَّة لهذه الجماعة، إلاّ أن هذه الأُلفة بوصفها الطبيعي لا تتنافى مع عضويته في المجتمع الإنساني كله، ولا تدعوه لأن يجعل من هؤلاء القوم، ومن مصالح هذه الجماعة مثلاً أعلى.

إلاّ أن التصعيد في هذه الأُلفة، والخروج بها عن حدودها الإنسانية المقبولة هو الذي صيّر منها سياسة، وفلسفة، وولاء ضيّق بالمعنى الذي شرحناه والذي يفصل الإنسان عن عضويته كفرد في التجمّع الإنساني ليحصره داخل أمّة وقومية محدّدة.

القومية في الفكر الماركسي:

من خلال النصين التاليين اللذين كتبهما جورج بوليتزر يبدو لنا ما هو تقويم الماركسية للقومية:

(لا تستطيع البروليتاريا أن تتحرر من الاضطهاد الطبقي إذا لم تحارب النزعة القومية).

لماذا؟

يجيب على ذلك في النص الثاني قائلاً:

(النزعة القومية البرجوازية تتفق مع مصالح الطبقة البرجوازية، إذن هذه النزعة لا تهتم بالفروق الطبقية داخل الأمّة، وهي تدعو للاتحاد المقدس أي ربط مصالح جميع الطبقات بمصالح الطبقة المسيطرة وهي البرجوازية).

(البرجوازية هي التي قادت عن معرفة وعلم تكوّن الوحدة القومية).[1]

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية 2/305 ـ 307.

إذن فالماركسية ترفض القومية، كما ترفض الأمّة التي تقوم على أسس قومية، ووحدة المشاعر القومية، لأنها كما سلف لم تقبل إلاّ وجود أمّتين، الأمة البرجوازية والأمّة العمالية الاشتراكية.

إن هذا الرفض يتماشى تماماً مع المبادئ التي آمنت بها الماركسية، فالإنسانية كانت طبقة واحدة، ولم تفصل بينها إلاّ وسائل الإنتاج، وانقسمت إلى أمم على هذا الأساس، والقومية ليست إلاّ صنيعة البرجوازية لخداع الطبقة العاملة، وجرّها إلى صفوفها ضد الاقطاع، وبالتالي فإن الماركسية دعت إلى بروليتارية عالمية تزول فيها كل الفواصل والحدود، ولا تبقى هناك أمم.

هذا على صعيد الماركسية كفلسفة ونظرية.

وأما الماركسية كسياسة عملية فإنها قد شهدت صراعاً عنيفاً بين اتجاهين فاز منها الاتجاه الذي يؤمن بالقومية، وأسس القومية، كما يؤمن بالأمّة وبمعناها القومي لا معناها الطبقي.

أمّا الاتجاه الآخر الذي ظلّ ملتزماً ووفياً للمبادئ الماركسية فإنه أصبح متّهما بالعداء للماركسية اللينينية الصحيحة وخارج على المادية التاريخية.

أنظر ما كتبه جورج بوليتزر حول الموضوع قائلاً:

(إن قصر الأمّة على أحد جوانبها موقف ميتافيزيقي، كموقف (أرنست رينان) مثلاً الذي كان يقول (الأمّة نفس) فكان يجهل الأسس المادية التي بدونها تخلو الأمّة من الحياة الروحية، وهذا أيضاً موقف النظريين الاشتراكيين الديمقراطيين (أوثوبور) و(سبرنجر) الذي حاربه ستالين، فهما يدعيان بأن الأمّة تنحصر في وحدة الثقافة، فينكران وحدة الأرض واللغة).(١)

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية 2:287ـ 299.

في الوقت الذي يلاحظ أن موقف (أتوبور) و(سبرنجر) هو المتطابق مع مبادئ الماركسية من حيث إنها لا تؤمن بالأسس القومية، ولا بالأمّة القائمة على هذه الأسس كما تقدم، إلاّ أن ستالين حارب هذا الاتجاه، كما أن جورج بولتيزر نفسه ذهب إلى الاتجاه الستاليني محاولاً جهد إمكانه التوفيق بينه وبين مبادئ الماركسية، فقد قال وهو يعي تماماً أن مبادئ الماركسية لا تتحمل قبول (الأمّة) و(القومية) القائمة على غير الأساس الطبقي.

قال:

(لا يعني تفضيل الماركسية للطبقة الاجتماعية قط أنهم لا يعبؤون بالأمّة... الأمّة هي حقيقة موضوعية، ولقد دفع الهتلريون ثمن عقيدتهم بأن يمكنهم إزالة الأمم عن سطح الكرة غالياً، وأدركوا أن هذه الحقيقة موجودة، وأنها تتمتع بقوة عظيمة للمقاومة).[١]

ثم تحدّث عن أسس الأمّة، فاعتبرها هي نفس أسس القومية وعدّد منها وحدة اللغة، ووحدة الأرض، ووحدة الحياة الاقتصادية، ووحدة التكوين النفسي والثقافي، وتجمع هذه العناصر تاريخياً، ونقل قول ستالين:

(الأمّة وحدة مستقرة تكوّنت تاريخياً في اللغة والأرض، والحياة الاقتصادية، والتكوين النفسي، تظهر في وحدة الثقافة).[٢]

---

(١) نُذكر القارئ بأن (بولتيزر) قال قبل صفحة من هذا النص: (الأمّة حقيقة تاريخية... وسوف تزول في المجتمع الخالي من الطبقات).

(٢) وهكذا إذن تصبح وحدة الثقافة هي أساس وحدة الأمّة كما كان يقول (سبرنجر) الذي حاربه ستالين، ولم يصنع ستالين شيئاً سوى أن جعل الأسس المادية الأخرى عوامل لتكوين الوحدة الثقافية.

وهكذا بينما كانت القومية حسب المبادئ الماركسية عدواً لدوداً للحركة العمالية، أصبحت بالإعجاز الذي يقلب الحقائق وعلى طريقة الجدليّة الديالكتيكية جزءً أساسياً في منهج الثورة.

(المسألة القومية جزء من مسألة الثورة البروليتارية العامة، وهي جزء من مسألة ديكتاتورية البروليتاريا).(١)

والآن بماذا نفسر هذا التناقض بين مبادئ الماركسية وبين موقف الساسة الماركسيين المؤمنين بالقومية!

نستمع إلى جواب بوليتزر إذ يقول:

(ليس للثورة الاجتماعية، وهي هدف البروليتاريا، طابع قومي في الأساس، فمحتواها محتوى طبقي، غير أننا رأينا أن الرأسمالية قد نمت في الإطار القومي، ولهذا يرتدي نضال البروليتاريا الثوري ضد البرجوازية طابعاً قومياً...).(٢)

ويقول في موضع آخر:

(إن الذين يقولون للعمال: (قضية الأمّة ليست قضيتكم، بل قضيتكم هي الثورة) كل هؤلاء يعملون ضد مصلحة البروليتاريا الثورية، وهم ينكرون واقع الأمّة المادي، لأنهم مثاليون. بينما الطبقة العاملة لا يمكنها أن لا تعبأ بالشروط الموضوعية التي ينمو فيها نضالها الثوري، لأنها تحفظ تعاليم لينين، ومن بين هذه الشروط الحقيقة القومية، وهي وحدة أرض ولغة واقتصاد وثقافة، ولهذا لا تسلّم قيادة الجماهير لمن يجهل هذه الحقيقة التاريخية.

---

(١) حول مبادئ اللينينية/ ستالين، نقلاً عن المصدر السابق348.

(٢) مسائل اللينينية/ ستالين، نقلاً عن المصدر السابق323.

كما أنهم لما كانوا ماديين سذجاً يجهلون قوة الشعور القومي على التنظيم والتعبئة...).[1]

إن الماركسية وجدت نفسها محرجة ومتأرجحة بين مبادئها التي تفرض عليها التنكّر للقومية، وللشعور القومي الذي يسير حتماً على حساب الشعور الطبقي العالمي، وبين الواقع السياسي والاجتماعي القائم الذي فرض عليها الاعتراف بالقوميات وتوزيع العمل الثوري العمالي كل في قوميته، بعد تأكيد وترسيخ الشعور القومي، وقد سارت السياسة السوفيتية على هذا الاتجاه، الأمر الذي دعا كثيرين ــ ممن كُمَّت أفواههم من مفكري الشيوعية ــ إلى اتهام هذه السياسة بانحرافها عن مبادئ المادية التاريخية.

والحقيقة أن هؤلاء الماركسيين القوميين من أمثال ستالين وبوليتزر لو اعترفوا بالنزعة القومية، كحقيقة قائمة، وقبلوها بوصفها ظاهرة اجتماعية غير قابلة للإنكار، لكان أمراً يسيراً إلاّ أن هؤلاء الماركسيين أصحاب الاتجاه القومي لم يكن موقفهم مجرد اعتراف، وإنما تبنّي القومية، ودعم الشعور القومي وتوطيد علاقة الإنسان بقوميته، الأمر الذي لا يمكن فهمه ولا تفسيره في ضوء الأسس الماركسية.

فإذا كانت القوميّة ظاهرة برجوازيّة فكيف تدعو الماركسية إلى ترسيخها وتبنّيها؟!

وهل تستطيع الماركسية أن تشرح لنا كيف تُصفى هذه الظاهرة في المستقبل من أجل تشكيل الحكومة العمّالية العالمية؟! وهل يتم ذلك من خلال التدرّج أم من خلال الطفرة كما هو منهج الفلسفة الماركسية؟

---

(١) المصدر السابق322.

إن اقتلاع النزعة القومية بشكل تدريجي يحتاج إلى ممارسة تدريجية بهذا الاتجاه بينما وجدنا القادة السياسيين لحكومة الاتحاد السوفياتي يعمدون إلى عكس ذلك.

كما أن فرضية اقتلاع النزعة القومية من خلال الطفرة يحتاج ـ في ضوء الفلسفة الماركسية للتاريخ ـ إلى وجود النقيض الذي يقفز لاستئصال هذه الظاهرة فما هو ذلك النقيض الذي لا تريد الماركسية الاعتراف به؟!

الحقيقة أن قادة الثورة البلشفية وجدوا أنفسهم مضطرين للخروج على مبادئ الفلسفة الماركسية وذلك من أجل ترسيخ حكمهم في جمهوريات الاتحاد السوفياتي، واصطناع قومية جديدة تذوب فيها كل القوميات الأصلية في دول الاتحاد السوفياتي!!

لقد وجدنا كيف تناقض هؤلاء الحكام الماركسيون!! مع مبادئهم الاشتراكية حينما عمدوا إلى إسباغ الشرعية على ظاهرة القومية وتبني أطروحتها بينما وجدناهم قد عمدوا إلى استئصال ظاهرة الملكية بالقمع والاغتصاب دونما هوادة.

وهكذا لم تستطع الماركسية أن تقدم تفسيراً للجمع بين إيمانها بالشعور القومي والدعوة لتعميقه وبين دعوتها لتشكيل حكومة عمّالية عالمية واحدة تحت سيادة الاتحاد السوفياتي بوصفه أوّل دولة اشتراكية عمّالية للعالم، ولكل قوميات وشعوب العالم.

لقد صرح ستالين قائلاً:

(لا يمكن أن تحمل اسم الماركسي في الظروف الحاضرة إذا لم تؤيد علانية وبدون أيّ تحفظ أوّل ديكتاتورية بروليتارية في العالم).[1]

(١) المصدر السابق.

أمّا بوليتزر فقد قال:

(حجر الزاوية في النزعة العالمية البروليتارية هو تعلق جميع البروليتاريين غير المشروط بالدولة الاشتراكية، وقد وجدت مثل هذه الدولة، وهي الاتحاد السوفياتي).(١)

القومية في الفكر الإسلامي:

القومية ولاء، وفلسفة، وسياسة، وفي هذه الأبعاد الثلاثة ما هو تقويم الإسلام لها؟

الفكر الإسلامي عموماً يؤمن بأن الأساس العقيدي والأخلاقي هو ميزان تقويم الإنسان، كما هو القاعدة التي يجب أن تُبنى عليها عواطف الإنسان.

وشطر من هذا الحديث قد تقدم في البحوث السابقة، أما الذي لم يتقدم فهو مسألة عواطف الإنسان، وأساس بنائها.

وهنا يقول القرآن الكريم:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.(٢)

ويقول:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾.(٣)

ويقول:

﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾.(٤)

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الحجرات:13.

(٣) الحجرات:10.

(٤) التوبة:71.

هذا هو الأساس في تقويم الإنسان، كما أن الآية التالية تشرح لنا الأساس الذي يجب أن تُبنى عليه عواطف الإنسان:

﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾.(١)

نعم، هو الله حبَّب الإيمان، وكرَّه الكفر، ومعنى ذلك أن أساس البناء العاطفي لدى الإنسان هو المُعتقد والموقف الأخلاقي من ذلك المعتقد وفقاً لما يُمليه على أساس عقيدي.

وهكذا يعمد الإسلام على ترسيخ هذا الجانب وتعميقه في شخصية الإنسان المؤمن فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«ودّ المؤمن للمؤمن في اله من أعظم شعب الإيمان، ألا ومن أحب في الله، وأبغض في الله، وأعطى في الله، ومنع في الله فهو من أصفياء الله».(٢)

ووردت عن الإمام الصادق عليه السلام مضامين في هذا الموضوع مثل قوله عليه السلام:

«قد يكون حبّ في الله ورسوله، وحبّ في الدنيا، فما كان في الله ورسوله فثوابه على الله، وما كان في الدنيا فليس شيء».(٣)

وفي حديث آخر عنه عليه السلام:

«كل من لم يحب على الدين، ولم يبغض على الدين فلا دين له».(٤)

والإسلام وهو يسير بهذا الاتجاه لا يريد أن يصطنع أساساً جديداً

---

(١) الحجرات: 7.

(٢) أنظر أصول الكافي/ الكليني 2: باب الحب في الله والبغض في الله.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

في نوازع الانتماء البشري بل هو يؤكد الأساس الذاتي وراء تلك النوازع والقائم على أساس المعتقد الفكري والموقف العقيدي.

انطلاقاً من هذا الأساس يبدأ الإسلام عملية تقويم (القومية) والحكم عليها سلباً أو إيجاباً.

* * *

ويجب أن نعلم أنَّ القومية بمعناها السالف الذكر وكاصطلاح غير موجودة في القاموس الإسلامي، لقد أبدلت باصطلاح (العصبية)، وقد وردت عدة نصوص إسلاميّة في شجب العصبيّة ورفضها.

ففي الحديث عن الرسول ﷺ:

«من كان في قلبه حبّةٌ من خردل من عصبيّة بعثه الله يوم القيامة مع أعراب الجاهليّة».[١]

ويوضح حديث آخر عن الإمام زين العابدين عليه السلام المعنى المقصود من العصبية التي يرفضها الإسلام قائلاً:

«العصبية التي يأثم عليها صاحبها، أن يرى الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية أن يحب الرجل قومه، ولكن من العصبيّة أن يعين قومه على الظلم».[٢]

وفي نص آخر عن رسول الله ﷺ قال:

«أما بعد، أيها الناس إن العربية ليست لأحدكم بأب ولا أُمّ وإنما هي لسان، فمن تكلم به فهو عربي».[٣]

(١) أصوف الكافي 2: باب العصبية.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

ومعنى هذا أن الأخوّة في الإنسانية سابقة على الإخوة في اللغة، أو الوطن أو العرف...

كما أن الأخوّة في الدين والعقيدة هي الأخوّة القائمة على أساس إنساني مقبول، وأما الأسس الأخرى فلا يمكن أن تكون هي الميزان في الولاء، وفي تقويم شخصيّة الإنسان بالمعنى الذي شرحناه سابقاً.

إن وحدة اللغة، والأرض، والعرف، والتاريخ ليست إلاّ وسيلة تقارب وتعارف وبشكل طبيعي وغير إرادي. ومن الطبيعي أن تخلق لدى الإنسان مودّة، وحناناً لمن يقترب منهم ويعايشهم ويخاطبهم، والإسلام لا يرفض هذا الولاء الطبيعي، بل لا يعتبره من العصبيّة والقومية.

الإسلام يرفض القوميّة كولاء مطلق يتجاوز حدود الحق والباطل، والعدل والظلم.

كما يرفض القومية بوصفها فلسفة تجعل من الأهداف والمصالح والارتباطات القومية أموراً فوق المبادئ والقيم الحقة.

وأما أن يحمل الإنسان هموم قومه، ويهدف إلى تحقيق مصالحهم وحقوقهم العادلة فذاك ما لا يرفضه الإسلام بل يدعو إليه، فالولاء للأسرة، ثمّ للقبيلة، ثمّ للقوم جميعاً ذلك ما يدعو إليه الإسلام، لكن شريطة أن يكون ولاءً خاضعاً لقيم الحق، ومن منطلق إنساني، أمّا إذا تجاوز ذلك، فتلك هي العصبية لغير الحق وهي القومية المرفوضة.

على أن الإسلام لا يرفض القومية _ بالمعنى السابق _ لمجرد أنها لا تتسق مع قيم الإنسان، ومُثُل الإنسان، وإنما يرفض القومية أيضاً لأنها لا تستطيع أن تشبع طموح الإنسان كما لا تستطيع أن تواكب مسيرته التي

لا تنتهي نحو الكمال، على العكس تماماً حينما تكون كلمات الله هي المقياس، ويكون الله هو المُثل الأعلى وهو الهدف الأقصى.

ونفضل أن نترك القارئ في هذا الموضوع مع نصين أحدهما لأكبر مفكر إسلامي والآخر لأكبر مفكّر وضعي معاصر أيضاً.

النص الأوّل للسيد الشهيد محمّد باقر الصدر الذي لاحظ أن كل ارتباط بغير الله وكل أساس ومعيار وهدف غير الله يمثل (غُلواً في الانتماء) كما اصطلح عليه.

وهو يقارن بين الارتباط بالله وبين الارتباط بغيره من الوطن، والقوميّة أو العشيرة، أو... فيقول:

(الله سبحانه وتعالى مطلق لا حدود له، ويستوعب بصفاته الثبوتية كل المثل العليا للإنسان الخليفة على الأرض... وهذا يعني أن الطريق إليه لا حدّ له، فالسير نحوه يفرض التحرّك باستمرار وتدّرج نسبي نحو المطلق بدون توقف ﴿يا أَيُّهَا الإِنسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ﴾.[1]

... وما دامت هذه هي أهداف المسيرة المرتبطة بهذا المطلق فهي إذن ليست تكريساً للإله، وإنما هي جهاد من أجل الإنسان، وكرامة الإنسان، وتحقيق تلك المثل العليا ﴿وَمَنْ جاهَدَ فَإِنَّما يُجاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ﴾[2] ...

وعلى العكس من ذلك المطلقات الوهمية والآلهة المزيفة فإنها لا يمكن أن تستوعب المسيرة بكل تطلعاتها، لأن هذه المطلقات

---

(١) الانشقاق: 6.

(٢) العنكبوت: 6.

المصطنعة، وليدة ذهن الإنسان العاجز، أو حاجة الإنسان الفقير، أو ظلم الإنسان الظالم فهي مرتبطة عضوياً بالجهل والعجز والظلم، ولا يمكن أن تبارك كفاح الإنسان المستمر ضدها).[(١)]

والنص الثاني للفيلسوف والرياضي المعروف (برتراند رسل) يتحدّث فيه عن المواطنة، والولاء، فيقول:

(الولاء للوطن غير كافٍ وحده أن يكون مثلاً أعلى، لأنه باعتباره مثلاً أعلى ينطوي على انعدام قوة الإبداع، وعلى الرغبة في الخضوع لأصحاب السلطات أيّاً كانوا، وهو اتجاه يناقض الطابع المميز لعظماء الرجال، ويميل إذا بولغ فيه إلى الحيلولة دون أفراد الناس أن يبلغوا العظمة إلى الحد الذي تمكنهم منه كفاءاتهم).[(٢)]

لقد لاحظ (رسل) أن الولاء للوطن في الوطنية، أو القوم في القوميّة، لا يمكن أن يكون هو المثل الأعلى الذي ما بعده مَثَل، لأن طموح الإنسان وقدرته على التكامل تفوق هذا الحدّ وتتجاوزه، فحينما يكون هو المثل الأعلى فذاك يعني الوقوف بمسيرة الإنسان التكاملية.

ولقد سجل (رسل) مقارنة لطيفة بين المواطنة التي تؤكدها وتؤمن بها السياسات الحديثة وبين طريقة تقويمها للأشخاص والعظماء، فقال:

(المواطنون كما تتصورهم الحكومات هم الأشخاص المعجبون بالنظام القائم، والذين هم على استعداد لا جهاد أنفسهم في سبيل الاحتفاظ بذلك النظام. وأنه لمن عجب أنه بينما تستهدف الحكومات جميعاً إخراج رجال من هذا الطراز دون أيّ طراز آخر، ترى أبطالها من

(١) الفتاوى الواضحة/ الصدر: نظرة عامة في العبادات.

(٢) في التربية والنظام الاجتماعي/ برتراند رسل:15

رجال الماضي هم على وجه الدقة رجالاً من ذات الطراز الذي تحاول الحكومات أن تمنع ظهوره في الحاضر.

فالأمريكيون يمجدون جورج واشنطن، وجفرس، لكنهم يزجون في السجن كل من شاطرهما في آرائهما السياسية.

والانجليز يمجدون (بوريقيا) لكنهم كانوا ليعاملونها بالضبط كما عاملها الرومان لو أنها ظهرت في الهند الحديثة.

الأمم الغربية جميعاً تمجّد المسيح، مع أنه لو عاش اليوم لكان يقيناً موضع ريبة من رجال (سكوتلنديار) في انجلترا، ولامتنعت عليه الجنسية الأمريكية على أساس نفوره من حمل السلاح...).[1]

القومية في الفكر الغربي:

يبقى أن ندرس القومية كموقف سياسي وتكتيك مرحلي، وهو ما حاول الغربيون اعتماده وممارسته كمنهج حضاري للأمم.

لقد لاحظ الغربيون _ فيما إذا استثنينا الحركة النازية _ أن القومية لا تنجح حينما تطرح كفلسفة، وحينما يطلب الولاء المطلق لها، أما حين تطرح كموقف سياسي في مرحلة من مراحل التحرر والتكامل السياسي فإنها قد تَلقى _ وقد لقيت بالفعل _ قدراً أكبر من النجاح.

حينما نفكر في التحرّر يجب أن نطرح أهداف مصالح قوميتنا.

وحينما نعمل من أجل التحرّر يجب أن نلاحظ مصالح قوميتنا.

وحينما نتخذ حلفاء وأصدقاء فيجب أوّلاً أن نكوّن من قوميتنا كتلة واحدة أقدر على الكفاح، والصمود، وأقرب إلى النصر.

---

(١) المصدر السابق.

هذه هي القومية كموقف وإستراتيجية سياسية.

وحينما نريد أن ندرس هذا الجانب من القومية فإنه قد يجدر بنا أن نستعرض تاريخ القوميّة، والجهات التي طرحتها ورسمتها، كما قد يكون جديراً أن نتعرض إلى القومية العربية التي زُرعت في قلب العالم الإسلامي، إلاّ أن هذا الحديث بالرغم من جدارته وأهميته وفائدته، خارج عن مادة البحث في هذا الكتاب.

نقد القوميّة السياسية:

إن عدة ملاحظات يمكن تسجيلها ونقد القوميّة السياسية بها:

أوّلاً: إن القومية لا يمكن أن تتخذ طابعاً سياسياً، ويستفاد منها في العمل السياسي ما لم تتحول إلى إيديولوجية مؤثرة في قناعات الناس؛ ومعنى ذلك أنه حينما يراد إحداث كتلة قومية رصينة واحدة، وحينما يراد أن يجعل ساحة العمل السياسي التحرّري هي ساحة القومية كاملة، فإن هذا يتطلب بث الشعور القومي، وتصعيد الولاء للقومية، وترسيخ الإيمان بها، وضرورتها، وأصالتها، وواقعيتها، وهذا الأمر سيربط دائماً بين القومية كسياسة وبين القومية كعقيدة وفلسفة، وقد سبق أن ناقشنا هذا الجانب ورأينا أنه مرفوض في الفكر الإسلامي.

إنه ما لم تُعمق الأفكار القومية، والمشاعر القومية فإنه لن توجد وحدة قومية تتخذ موقفاً سياسياً واحداً وحينئذٍ فالحرص على الوحدة القومية، ولو من أجل أهداف سياسية، وتكتيك مرحلي، يدعو إلى الحرص على تجذير القومية كفكر، وفلسفة، وولاء في المجتمع، وهذا ما نرفضه تماماً من وجهة نظر إسلاميّة كما تقدم.

ثانياً: ولكن تصعيد الشعور القومي وتعميقه سيعمل من ناحية أخرى أو يقارنه على الأقل العمل على إذابة الشعور الديني لدائرة الارتباط مع الناس بما هو أكبر وما هو أوسع من القومية، ويضع (الإيمان) كأساس لحدود القومية الواحدة.

إنه لا يمكن تعميق الأفكار والمشاعر القومية في الوقت الذي نمارس فيه عملية تعميق للأفكار والمشاعر الدينية، فالأفكار مختلفة، والمشاعر متضاربة بين النزعة القومية والنزعة الدينية إن صح التعبير، وحينئذٍ فنحن أمام خيارين وإذا كان المطلوب هو تعميق الشعور القومي، وبث الأفكار القومية فإن ذلك يدعو بالضرورة للعمل على تذويب المشاعر الدينية الشعور والفكر الديني.

لا نقول هذا كمجرد رأي ومناقشة نظرية، بل هو واقع لاحظناه في كل الاتجاهات القومية، خصوصاً في العالم العربي الذي عملت فيه القومية على تعميق الولاء للعروبة في قبال الولاء للعقيدة الإسلاميّة وللمسلمين جميعاً.

إن الحفاظ على القوميّة والنزعة الدينية في آن واحد إضافة إلى التناقض الذي يحتويه، والذي يجعله محالاً، هو أشبه بمحاولة إدخال الدائرة الكبيرة في الدائرة الصغيرة، لأن دائرة الدين أكبر وأوسع من دائرة القومية، فالقوميون إمّا أن يهملوا دائرة الدين أو يحاولوا الحفاظ عليها وإدخالها في دائرة أصغر منها هي دائرة القومية القائمة على أسس مادية.

ثالثاً: على أن تأكيد الوحدة القومية يدعو إلى إهمال الوحدة الإسلاميّة، وإذا كنا نفكر ونبحث عن مصادر قوّة ونسعى إلى تحقيق كتلة أكبر لوجودنا، فلماذا لا نفكر في وحدة إسلاميّة أوسع من وحدة قومية.

إن الوحدة القومية هي ربح من جانب لكنها خسارة من جانب آخر.

إنها خسارة لأصدقائنا الذين يشتركون معنا في الأهداف، ويشتركون معنا في المعركة الثقافية والسياسية، ولئن قيل بأن تحقيق الوحدة الإسلاميّة ليس سهلاً فليكن واضحاً أن الوحدة القومية لا تتحقق هي الأخرى بسهولة، وإن عدونا الفكري والسياسي يعمل على تمزيقها وتمزيق وجوداتنا الوحدوية مهما كانت.

إن بعث فكرة القومية في الوقت الذي هو ضرب للوحدة الإسلاميّة، وتفتيت لها، هو في ذات الوقت عاجز عن تحقيق الوحدة القائمة على أساس قومي، لأن مخططات العدو ليست غافلة عن خطورة هذه الوحدة، كما أن الوحدة القومية غير معتمدة على أساس قادر على جمع الكلمة، فالقومية فلسفة نظرية تجريديّة أكثر منها واقعية.

رابعاً: على أن القومية السياسية تستبطن الاعتراف بحق الاستقلال لكل قومية من القوميات، وإعطاءها السيادة لنفسها بالأصالة، وهذا غير معترف به إسلاميّاً على الإطلاق، فالسيادة هي للأمّة المسلمة جميعاً التي تشترك فيها كل القوميات، من دون أن يكون لكل واحدة من القوميات سيادة وحق في الاستقلال.

خلاصة البحث:

وسوف نخلص من هذا البحث إلى الحقائق التالية:

1 _ إنّ (القوميّة) لا تعبّر عن ظاهرة أصيلة في التاريخ البشري، ولا ضرورة في المجتمع الإنساني.

2 _ إنّ (القوميّة) كواقع قائم في المجتمع الإنساني المعاصر وبفعل مجموعة عوامل سياسية، لا ترتكز على أسس واحدة، وركائز

موضوعية، بل نجدها تتأثر بطبيعة المصالح السياسية التي فرضت حدودها، فبدلاً عن القوميات العرقيّة التي شهدها العالم الإنساني في مرحلة سابقة برزت في عصر الاستعمار ظاهرة القوميّات السياسية التي تخضع للإطار السياسي الحاكم وبحدود دائرته الجغرافية، والتي تهضم في سعتها مجموعة قوميّات لتشكل فيها قوميّة كبرى بسعة الإطار السياسي الحاكم.

3 _ إنّ (القوميّة) كمشروع سياسي هي أُطروحة بديلة عن أُطروحة الأمّة الدينية، وهي لا تملك على هذا الصعيد المبرّرات الكافية لاعتمادها.

4 _ إنّ (القوميّة) على مستوى الولاء والفلسفة تصطدم مع القيم الإنسانية التي تجمع أبناء البشر في بوتقة واحدة، وتجعل منهم مجموعة متجانسة في الوجود.

* * *

الفصل العاشر

المواطنة في المفهوم الإسلامي

تعريف المواطنة:

المواطنة في الاصطلاح الحديث عبارة عن (العضوية في الأمّة ذات الاستقلال السياسي)، أي ذات الوطن.

فالأفراد داخل حدود الوطن ينقسمون إلى مواطنين، وأجانب، المواطنون هم الذين يعتبرون كأعضاء في تلك الأمّة، والأجانب هم الذين لا يحملون صفة العضوية.

كما أن المواطنة ليست قراراً يُتخذ، فقد وضعت الدول الحديثة، شروطاً وضوابط للفرد المواطن للتمييز بينه وبين الأجنبي.

ويجب أن يكون معلوماً في البدء _ ونحن ندرس المواطنة شروطها وواجباتها والامتيازات المترتبة عليها _ أن هذا الاصطلاح غير موجود في القاموس الإسلامي، ومن هنا فقد يبدو الحديث عن المواطنة في الإسلام أمراً غريباً.

إلاّ أن الحقيقة هي أن المواطنة بمعنى العضوية في الأمّة موجودة في الفكر السياسي الإسلامي، وإن لم يكن هذا الاصطلاح مستعملاً، وعلى ذلك فإن الحديث عن المواطَنة في الإسلام ليس تحميلاً على المفاهيم الإسلاميّة ولا فرضاً عليها كما سنرى.

المواطَنة في الدول الحديثة:

الحديث عن واجبات المواطن وحقوقه هو حديث عن واجبات الفرد تجاه الدولة ومسؤولية الدولة تجاهه.

ولنأخذ هنا فكرة عامة عن واجبات وحقوق المواطن في الدول الحديثة ثمّ نقارن بينها وبين ما يماثلها في الإسلام.

يكتب (أوستن رني) عن هذا الموضوع قائلاً:

(الواجب الأساس في المواطنة في الدول الحديثة هو الإخلاص والولاء للأمّة، فالمنتظر من كل مواطن أن يضع مصالح أمّته وسعادتها فوق مصالح أيّة أمّة أخرى وسعادتها.

وإن أهم واجبات المواطن التي تنبعث من هذا الواجب الأساس تتمثل في عدة أمور منها:

إطاعة قوانين الأمّة، ودفع الضرائب، والخدمة في القوات المسلحة عندما يدعى لذلك).

ثمّ يتحدّث عن امتيازات المواطن وحقوقه فيقول:

(للمواطن امتيازان أساسيان:

أوّلهما: أهليته إذا ما وصل إلى سن الرشد الذي تحدده الدولة للمساهمة في عمليات اتخاذ القرارات التي تحدد سياسة الدولة وذلك عن طريق بعض الوسائل مثل حق التصويت وحق تولي الوظائف.

وثانيهما: حقه في أن تقوم الدولة في الداخل وفي الخارج في حماية نفسه وملكه...).[1]

---

(١) سياسة الحكم 1: 220 و221.

ومن الحق أن نضيف إلى هذين الامتيازين امتيازاً ثالثاً وهو حق المواطن في التمتع بحرّيته الثقافيّة المطلقة إلاّ بما يحدّده القانون.

شروط المواطنة:

متى يصبح الفرد مواطناً؟

وما هي الشروط الموضوعة لاكتساب صفة المواطنة؟

قد تختلف في ذلك الدول الحديثة، إلاّ أن هناك اتفاقاً عاماً على أن المواطنة تُكتسب عن أحد طريقين:

الأوّل: التولد.

الثاني: التجنس.

وفي داخل دائرة هذين الطريقين، يوجد خلاف بين القوانين التي تتبعها الدول الحديثة نعرض عنه فعلاً، لكن المناسب أن نشير إلى الشروط التي تشترطها معظم الدول لإعطاء الفرد الجنسية الخاصة بتلك الأمّة وهي كالتالي:

1 _ الإقامة في البلد.

2 _ معرفة لغة البلاد.

3 _ حُسن السلوك.

4 _ تفهّم النظم السياسية للدولة.

5 _ عدم تأييد المنظمات والمبادئ الثورية (الدعوة إلى مبدأ يعارض الحكومة الشرعية القائمة).

6 _ يمين الولاء والإخلاص.[1]

---

(١) أنظر في هذا الموضوع، وللتوسع أيضاً المصدر السابق.

المواطنة في المفهوم الإسلامي:

إذا كانت المواطنة بمعنى العضوية في الأمّة، فالمواطنة في المفهوم الإسلامي ستكون أوسع من الحدود الجغرافية للوطن الإسلامي.

إن كل فرد مسلم يُعتبر مواطناً بهذا المعنى لأنه عضو في الأمّة الإسلاميّة له كل الحقوق والامتيازات، كما عليه كل الواجبات والمسؤوليات.

إن الانتماء إلى الإسلام هو أساس هذه العضوية، وكل الحدود الأخرى لا تفصل المسلمين ولا تجعل منهم أمّتين،كما لا تجعل واحداً منهم فاقداً لعضويته في الأمّة الإسلاميّة.

كما أن الموقع الذي أُعطي للأمّة الإسلاميّة يشترك فيه كل أفراد الأمّة بما فرضه من مسؤولية وواجبات، إنه موقع الشهادة على الناس، كما جاء في قوله تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾.(١)

إن كل مسلم شهيد على قومه حيثما كان، وأينما كان، وسواء في داخل حدود الوطن الإسلامي أو في خارج حدوده.

والشهادة في معناها الواسع تعني حضور الفرد المسلم في كل الساحات وكل المنازلات التي تخوضها الأمّة. والمشاركة في حمل همومها، والتصدي لمعالجة مشكلاتها، وهذا هو المعنى المعبر عنه في الأحاديث الشريفة:

«كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته».(٢)

---

(١) البقرة:143.

(٢) صحيح البخاري 2:6.

أو «من لم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم».[١]

ومعنى ذلك أن عضويته في الأمّة الإسلاميّة التي تحمّله مجموعة مسؤوليات كما تفرض له مجموعة حقوق، هذه العضوية قائمة على أساس عقيدي فقط لا أساس جغرافي، أو قومي.

وذلك يعني من ناحية أخرى أن مسؤولية الدولة الإسلاميّة تمتد لتستوعب كل مسلمي العالم لأنهم جميعاً رعايا هذه الدولة في دائرة همومها الكبرى وأهدافها الإستراتيجية مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية.

والدولة الإسلاميّة لا تنظر فقط إلى رعاياها الذين يعيشون داخل حدودها الإقليمية، إنما تهتم بشؤون المنتسبين إلى الأمّة الإسلاميّة وهم المسلمون في كل مكان.

وإذا كانت حماية الدولة للمواطنين هي أبرز حقوقهم فيجب أن يكون واضحاً أن الدولة الإسلاميّة تتحمل _ حسب قدراتها _ مسؤولية حماية كل المسلمين في العالم، حمايتهم بأوسع معانيها، السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية والثقافية.

يتحدّث القرآن الكريم قائلاً:

﴿ما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَالنِّساءِ وَالْوِلْدانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُها وَاجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً﴾.[٢]

الآية تفيد أن على ذمة الدولة الإسلاميّة، والمسلمين القاطنين فيها _ وبحدود الأولويات التي ترسمها القيادة العليا _ مسؤولية إنقاذ كل

(١) أصول الكافي 2: من لم يهتم بأمور المسلمين.

(٢) النساء:75.

المسلمين الذين يطلبون الإنقاذ، بل كل المستضعفين الذين لا يجدون لأنفسهم خلاصاً من أيدي الظالمين. وهذا ما نقرؤه صريحاً ـ وعلى سبيل المثال ـ في القانون الأساسي للجمهورية الإسلاميّة في إيران لدى الحديث عن الأهداف العامة لسياسة الدولة الإسلاميّة حيث يقول:

(تنظيم سياسة الدولة الخارجية على أساس القيم الإسلاميّة والمسؤولية الأخوية تجاه كافة المسلمين، والدعم المطلق لمستضعفي العالم).[1]

فطالما كانت الأمّة الإسلاميّة شاهدة على العالم الإنساني، وموجهة له، وتتحمل مسؤولية هدايته، فإن إحقاق كلمة الله في الأرض، والدفاع عن الحق والعدالة في كل أصقاع الأرض هو من صميم واجبات الأمّة والدولة الإسلاميّة معاً.

وفي هذا الضوء نستطيع أن نقرر الحقائق التالية:

أوّلاً: إن الدفاع عن الحق والعدالة، وتنفيذ إرادة الله في الأرض، وإنقاذ المظلومين والمستضعفين، وحماية كل المحرومين هي من مسؤولية الأمّة والدولة الإسلاميّة، ولا يقصر ذلك على المسلمين فقط، بل يعم كل المحرومين انطلاقاً من شهادة الأمّة المسلمة على العالم كله، وقيادتها له، وانطلاقاً أيضاً من مسؤولية الأمّة المسلمة في إحقاق الحق، ودمغ الباطل، والانتصار لكلمة الله تعالى.

---

(١) القانون الأساس/ المادة الثالثة/ الفقرة 16؛ والمادة الثانية والخمسون بعد المائة وكذلك المادة الرابعة والخمسون بعد المائة حيث أكدت هاتان المادتان على مسؤولية: (الدفاع عن حقوق جميع المسلمين، وحماية الكفاح الشرعي للمستضعفين ضد المستكبرين في أيّة نقطة من العالم).

وتسعى الأمّة المسلمة في مهمتها هذه بالحدود التي تسمح به قدراتها وقابلياتها.[1]

ثانياً: على أن العضوية في الأمّة الإسلاميّة خاصة بالمسلمين، فرغم أن الدولة الإسلاميّة تتحمل مسؤولية تحرير وإنقاذ العالم كله، إلاّ أن العضوية في الأمّة غير مفتوحة إلاّ للمسلمين فقط.

المسلمون هم الذين يمثلون أمّة واحدة من دون الناس.

والمسلمون هم الإخوة الأولياء بعضهم على بعض والمتوالين بعضهم مع البعض، والمسلمون هم الذين يمثلون موقع الشهادة على العالم، والإشراف على مسيرته الإنسانية.

وبالتالي فإن الدولة الإسلاميّة مسؤولة عن حماية المسلمين قبل غيرهم لأنهم يرتبطون معها بأكثر من رابط.

إذن فالمواطنة بمعنى العضوية في الأمّة خاصة بالمسلمين، وإن شملت مسؤولية الدولة الإسلاميّة غيرهم أيضاً باعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية (كما هو التعبير السائد) أو رعايا غير مواطنين كما نصطلح عليه.

شروط المواطنة وحقوقها في الدولة الإسلاميّة:

كما سبق فإن المواطَنة تمنح الفرد المواطن ثلاثة حقوق:

الأوّل: حق المساهمة في الحكم، بالتصويت، أو الترشيح، أو التوظف في المناصب السياسية العليا.

(١) والفتوحات الإسلاميّة كانت تعبيراً وانطلاقاً من هذه المسؤولية، وإذ يؤمن الإسلام بالفتح فإنما يهدف إلى الانتصار للمظلومين، وتحقيق كلمة الله. وسوف نتناول في بحث قادم الفرق بين الفتح الإسلامي والاستعمار.

الثاني: حق الحماية له من قبل الدولة، بأوسع معاني الحماية وبنحو لا تستطيع الدولة أن تتنكر وتتناسى وتلغي مسؤوليتها هذه، مهما كانت ظروفها السياسية، وقدراتها المعنوية والعسكرية.

الثالث: حق التمتع بالحرية الثقافيّة المطلقة إلاّ بحدود القانون.

وهنا سوف نواجه هذا السؤال:

ما هي شروط المواطنة في الدولة الإسلاميّة؟ ومن هو المواطن؟

هل يعتبر كل فرد مسلم في العالم مواطناً حقيقياً في الدولة الإسلاميّة حتّى إذا كان خارج حدودها السياسيّة والجغرافية؟

وبكلمة أوضح هل يمنح كل فرد مسلم في العالم حق المساهمة في حكم الدولة الإسلاميّة ذات الحدود السياسيّة والجغرافية المعيّنة. ثمّ حق حمايته المطلقة بحيث لا يتسع للدولة الإسلاميّة رفضها أو إهمالها بنحو من الأنحاء؟

فالذين يعيشون خارج الحدود السياسية للدولة الإسلاميّة، ولا يرتبطون مع أبناء هذه الدولة بصلة غير الإسلام، هل يساوون في الحقوق المسلمين الذين يعيشون داخل الوطن، وفي إطار الحدود السياسية له والذين يعتبرون من أبنائه بالولادة أو باختياره وطناً لهم؟

كما أن أمامنا سؤالاً آخر:

هل يعتبر كل المسلمين الموجودين في داخل الوطن، والذين اتخذوا البقعة الإسلاميّة ذات السيادة السياسيّة وطناً لهم، هل يعتبرون جميعاً بدون قيد ولا شرط مواطنين في الدولة، لهم حق المساهمة في الحكم، كما تتحمل الدولة مسؤولية حمايتهم؟

هناك رأي يذهب إلى أن المواطن في الدولة الإسلاميّة يشترط فيه أمران:

الأوّل: الإسلام.

الثاني: الهجرة إلى دار الإسلام، واتخاذها وطناً له.

اعتماداً في هذا على قوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهاجِرُوا ما لَكُمْ مِنْ وَلايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهاجِرُوا﴾.(١)

لقد تحدّث الأستاذ المودودي عن هذه الآية قائلاً:

(هذه الآية تبيّن أساسين للمواطنة: الإيمان، وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها، فإذا كان المرء مؤمناً ولكنه ما ترك تابعية دار الكفر، أي لم يهاجرها إلى دار الإسلام ولم يتوطنها، فلا يعد من أهل دار الإسلام).(٢)

إلاّ أننا لا نتفق مع الأستاذ المودودي في هذا الرأي، فالآية الكريمة لم تتحدّث عن قانون عام لنستفيد منها شرطاً عاماً ودائمياً في المواطنة.

إنما تحدّثت الآية الكريمة عن قضية خاصة، أوجب الله تعالى فيها الهجرة على المؤمنين حسب الظروف السياسية التي كانت تحكمهم في مكّة وفي المدينة، وحيث كانت الهجرة واجبة وإلزامية فقد سجل الشارع المقدّس أن من يتخلف عنها تبرء منه ذمة المسلمين، وتنقطع الصلة بينه وبينهم.

إنَّ القرآن الكريم هنا لم يسجل قانوناً مطرّداً، وإنما قانوناً في حالة خاصة أوجب فيها الشارع الكريم الهجرة إلى بلد المسلمين وهو المدينة المنوّرة يومئذٍ.

---

(١) الأنفال:72.

(٢) تدوين الدستور الإسلامي/ أبو الأعلى المودودي:56 و57.

ومن المعلوم أن هذا الحكم ليس عاماً، فلا أحد يستطيع أن يقول اليوم مثلاً أن على كل المسلمين في العالم الهجرة إلى دار الإسلام واتخاذها وطناً لهم.

ودليل آخر على ما نقول أن الآية الكريمة لا تفيد مجرد توقف المواطنة على الهجرة وسكنى دار الإسلام، إنما تفيد قطع كل الروابط مع الذين لا يهاجرون إلى دار الإسلام حتّى روابط الولاء والمودَّة، وبالتأكيد فإن هذا الحكم لا يقبله أحد كقانون عام يحكم المسلمين في كل زمان ومكان، ومهما كانت الظروف، فهل مقبول أن المسلم الذي لا يهاجر إلى دار الإسلام في زماننا مثلاً، _ أو حتّى أيام الدولة الإسلاميّة ما عدا العهد الأوّل من هجرة رسول الله ﷺ إلى المدينة حيث كانت الهجرة واجبة _ تنقطع معه كل الروابط حتّى روابط الود والولاء والتعاطف؟

الحقيقة أن الآية الكريمة أفادت حكماً خاصاً في ظروف وحالات خاصة، وحكمت فيها بما يلي: بوجوب الهجرة أوّلاً، وبسقوط المواطنة عن غير المهاجرين ثانياً، وبالقطيعة التامة بينه وبين المسلمين ثالثاً.

وهذه الأحكام الثلاثة لا يمكن الالتزام بها كقاعدة عامة، ولم يَقُل بها أحد في غير زمن الهجرة في عهد رسول الله ﷺ.

وفي ضوء ذلك فإننا لا نتفق مع الأستاذ المودودي فيما ذكره من شروط المواطنة.

* * *

إننا من خلال دراسة النصوص الدينيّة والتجربة الإسلاميّة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، نستطيع أن نستنتج وجهة النظر التالية:[1] أن هناك ثلاثة شروط للمواطنة:

الشرط الأوّل: الإسلام. فغير المسلم لا يُعتبر مواطناً بما تعنيه المواطنة من حقوق قانونيّة بل يُعتبر من رعايا الدولة.[2]

الشرط الثاني: الموافقة القانونيّة، ذلك أن الدولة الإسلاميّة وبحسب ظروفها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تستطيع أن تضع قانوناً وضوابط محدّدة لأجل منح حق المواطنة بالنسبة للمسلمين القادمين من خارج حدودها الجغرافية. والذين لا يُعتبر البلد الإسلامي وطناً لهم لا فعلاً ولا بالأصل، كالمسلمين في بلاد أفريقيا مثلاً الذين لا تُعتبر الجمهورية الإسلامية ـ القائمة اليوم في إيران ـ وطناً لهم، فبالنسبة لهؤلاء يشترط من أجل يكونوا مواطنين في الدولة الإسلاميّة ويتمتعون بحق المساهمة في الحكم، وحق الحماية اللازمة لهم، أن تقبلهم الدولة الإسلاميّة، وتمنحهم صفة المواطنة وفقاً للضوابط القانونيّة لديها.

ومعنى ذلك أن المواطنة ـ بالنسبة لهؤلاء المسلمين في خارج حدود الدولة الإسلاميّة ـ هي منحة من الدولة، تستطيع أن تقدمها أو لا تقدمها.

فالذين يهاجرون إلى الدولة الإسلاميّة، وهم من المسلمين أيضاً، أمام الدولة الإسلاميّة خيارٌ من أحد خيارين، أن تقبلهم كمواطنين

---

(١) ونلفت القارئ إلى أن هذا الاستنتاج يمثل اجتهاداً في فهم الرؤية الإسلاميّة، ولا نعتبره حكماً إسلامياً قاطعاً، كما لا ندعي أنه يمثل النظرية الإسلاميّة بشكل قاطع.

(٢) ستأتي الإشارة إلى أن من حق الدولة الإسلاميّة منح هؤلاء الرعايا الحقوق الكاملة للمواطن، كما هو حالياً في قانون الجمهورية الإسلاميّة إلاّ أن هذا الحق يعتبر منحة من الدولة الإسلاميّة وليس حقاً إلزامياً في صلب النظام الإسلامي.

وتمنحهم صفة المواطنة، ويكون لهم كل حقوق المواطنة وامتيازاتها، وبإمكانها أن لا تقبلهم، ولا تمنحهم صفة المواطنة، وبالتالي فليس لهم حق المساهمة ولا حق الحماية المطلقة.(١)

صحيح أن الدولة الإسلاميّة مسؤولة عن حماية جميع المسلمين، بل جميع المظلومين في العالم، إلاّ أن الدولة الإسلاميّة تستطيع أن تتنازل عن هذه الحماية حسب ظروف ومصالح واتفاقات سياسية بالنسبة إلى غير المواطنين فقط، فهي إذن ليست حماية مطلقة لازمة، بخلاف الحماية التي يستحقها المواطنون، فإن الدولة الإسلاميّة ملزمة، ولا تستطيع التنكر لها باتفاق سياسي أو معاهدة، مهما كانت الظروف، ومهما كانت القدرات. نعم إذا كانت عاجزة عن حمايتهم فإن المسؤولية ستسقط عنها للعجز، كما تسقط كل التكاليف والالزامات عند العجز.

وفي ضوء هذا الشرط سوف نعرف أن المواطنة ليست حقاً لكل من يلجأ إلى الدولة الإسلاميّة من المسلمين، بل هي حق لأولئك الذين يتمتعون بموافقة الدولة على التحاقهم بها وتجنّسهم بجنسيتها.

ومن التاريخ الإسلامي في عهد رسول الله ﷺ نملك شاهداً على هذا الشرط في الاتفاق الذي جرى بين رسول الله ﷺ، وبين قريش في صلح الحديبيّة، فقد ذكر في كتاب الصلح:

(إنه من أتى رسول الله ﷺ من قريش بغير إذن وليّه ردّه عليهم، ومن جاء قريشاً ممن مع رسول الله ﷺ لم تردّه عليه...).

(١) وهذا هو ما تجري عليه الدول الغربيّة اليوم في قانون منح الجنسيّة للأجانب حسب الضوابط التي يضعها قانون تلك الدولة.

وفي الوقت الذي أمضى الرسول صلى الله عليه وآله وختم هذا الاتفاق، قدم (أبو جندل بن سهيل) هارباً من أبيه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله.

فلما رأى سهيل (وكان هو طرف الاتفاق مع رسول الله صلى الله عليه وآله في الصلح) أبا جندل، قام إليه فضرب وجهه... فقال:

يا محمد قد لجّت القضيّة بيني وبينك قبل أن يأتيك هذا.

قال: «صدقت».

فجعل ينتره بلببه، ويجره ليردّه إلى قريش.

وجعل أبو جندل يصرخ بأعلى صوته: يا معشر المسلمين، أردّ إلى المشركين يفتنوني في ديني.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا أبا جندل، احتسب، فإن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً، إنّا قد عقدنا بيننا وبين القوم عقداً وصلحاً... وإنّا لا نغدر بهم».(١)

الشرط الثالث: الالتزام بالقانون وإطاعة السلطة الشرعيّة.

بالنسبة للمسلمين داخل حدود الدولة الإسلاميّة، يشترط فيهم من أجل أن تكون لهم حقوق المواطن إطاعة الإمام (وهو المعبّر عنه اليوم بالقانون وسيادة الدولة) وعدم الخروج عليه. أما الخارجون على إمام زمانهم (وسلطة القانون) فإن الدولة تستطيع أن تسحب عنهم صفة المواطنة، بل قد تقوم بمطاردتهم ومحاربتهم.

بهذا الصدد نتذكر ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام للخوارج في قوله:

«كونوا حيث شئتم، وبيننا وبينكم أن لا تسكبوا دماً حراماً، ولا تقطعوا سبيلاً، ولا تظلموا أحداً، فإن فعلتم نبذت إليكم الحرب».

---

(١) أنظر تاريخ الطبري 6342 ـ636.

الواجبات والامتيازات:

تجب على المواطن في الدولة الإسلاميّة المسؤوليات التالية:

1 _ الولاء للدولة الإسلاميّة.

2 _ الدفاع عنها.

3 _ التكافل الاجتماعي.

4 _ المساهمة في الدفاع عن القيم الإسلاميّة.

5 _ الطاعة للقيادة العليا للدولة الإسلاميّة.

ويتمتع المواطن بما يلي:

1 _ حق المساهمة في الحكم بمختلف الطرق والأشكال القانونية.

2 _ حرية التحرك السياسي في ضوء الضوابط التي يضعها القانون.

3 _ يتمتع بحماية الدولة الإسلاميّة في الجانب الاقتصادي والاجتماعي والصحي والثقافي والأمني.

ولا ننوي أن ندخل في تفصيل هذا البحث، طالما أننا سنتناوله في بحث مسؤولية الدولة، ومسؤولية الفرد في المجتمع الإسلامي.

إلاّ أننا نشير في هذا العرض السريع إلى أروع نصّ للإمام عليّ عليه السلام يجمع باختصار حقوق المواطن وواجباته في عين الوقت.

قال عليه السلام:

«أيها الناس، إنّ لي عليكم حقاً، ولكم عليَّ حقاً: فأمّا حقكم عليَّ: فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم

كيما تعلموا. وأمّا حقي عليكم: فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم».[١]

إن هذا النص يتضمن جملة الواجبات والامتيازات التي أشرنا إليها فيما سبق.

رعايا الدولة الإسلاميّة:

وفقاً لما سبق نستطيع القول أن رعايا الدولة الإسلاميّة والذين يعيشون داخل حدودها السياسيّة على ثلاثة أقسام:[٢]

القسم الأوّل: رعايا مواطنون من الدرجة الأولى وهم المسلمون من أبناء الوطن وهؤلاء يتمتعون بكامل حقوق المواطنة.

القسم الثاني: رعايا مواطنون من الدرجة الثانية وهم غير المسلمين من أتباع الديانات الإلهيّة الأخرى وهم المعبّر عنهم في الاصطلاح الإسلامي بـ(أهل الذمة) وهو اصطلاح يقصد به أهل الكتاب الذين تعاقدوا مع الدولة الإسلاميّة على أن يسكنوا أرضها ويَدخلوا في ذمّتها وتحت حمايتها بالشروط التي يتم التوافق عليها قانونياً. وهؤلاء يتمتعون بالحقوق التي يتم التوافق عليها في مجال الحريات الثقافية والسياسية والاجتماعية.

القسم الثالث: رعايا داخلون في أمان الدولة الإسلاميّة _ دون عقد الذمة والتزاماتها _ وهم المصطلح عليهم اليوم بـ(اللاجئون)، وهؤلاء قد يكونون من المسلمين من خارج أبناء الوطن وقد يكونون من غير

---

(١) نهج البلاغة 1: الخطبة34.

(٢) راجع في ذلك المبسوط للشيخ الطوسي 37:8.

المسلمين ممّن يطلبون العيش والأمان في داخل الدولة الإسلاميّة، دون أن يكون لهم امتيازات المواطنة بل تكون الدولة الإسلاميّة مسؤولة عن حمايتهم وتوفير الأمن لهم وربما تمنحهم حقوق المواطنة الكاملة.[١]

الأحكام الأوّلية لأهل الذمة:

ذكر فقهاء الإسلام مجموعة أحكام أوّلية لأهل الذمّة، نجد من المفيد الإشارة إليها لاستكمال التصور الإسلامي في شأن المواطنة واستحقاقاتها.

الأوّل: لا يكون أهل الذمّة إلاّ من أهل الكتب الإلهيّة والديانات السماويّة وهم المعبّر عنهم في الاصطلاح الإسلامي بـ(أهل الكتاب) أمّا المشركون والكفّار ممن لا يؤمن بالله تعالى فهؤلاء لا ذمة لهم في الدولة الإسلاميّة، بما يعني أنه لا يحق لهم العيش تحت علم الدولة الإسلاميّة وعلى أرضها.[٢]

---

(١) ويحسن هنا أن نقرأ الدستور الذي وضعه رسول الله ﷺ في بداية تشكيل الدولة الإسلاميّة في المدينة المنوّرة والذي يفصح عن وجود نوعين من الرعايا مواطنين وغير مواطنين جاء في الكتاب: «هذا كتاب من محمّد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمّة واحدة من دون الناس».

«وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم أو إثم أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم».

«ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن».

«وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس».

«وإنّه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم».

«وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم».

«وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح، والنصيحة، والبرّ دون الإثم». (السيرة النبوية لابن هشام).

(٢) هذا هو الحكم الأوّلي ولكن المعاهدات السياسيّة والعلاقات الدوليّة تسمح للدولة الإسلاميّة أن تتعامل مع هؤلاء الكفار والمشركين بطريقة أخرى من التعايش كما هو في عصرنا الحاضر.

الثاني: دفع الجزية، وهي عبارة عن مقدار من المال يوضع على عاتق أهل الذمة دونما تحديد بل حسب ما يتم التوافق عليه.

جاء في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام حين سئل عن مقدار الجزية قال:

«ذلك إلى الإمام يأخذ من كل إنسان منهم ما شاء على قدر ماله، وما يطيق...».[١]

الثالث: يبقى أهل الذمة على دينهم، ويمارسون أعمالهم بحرية كاملة في محيطهم الداخلي ويُمنع ما يؤثر منها على البيئة الإسلاميّة ثقافياً واجتماعياً.

ومن هنا فإنهم يمنعون عن التبشير لدينهم، وتحريف عقيدة المسلمين رغم أنهم يمارسون طقوسهم الدينيّة بكل حريّة وعلن.

كما أنهم يمنعون من المجاهرة بالمحرمات التي تلّوث البيئة الإسلاميّة.

وفي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام:

«إن رسول الله صلى الله عليه وآله قبل الجزية من أهل الذمّة على أن لا يأكلوا الربا، ولا يأكلوا لحم الخنزير، ولا ينكحوا الأخوات ولا بنات الأخ، ولا بنات الأخت، فمن فعل ذلك منهم برئت منه ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وآله».[٢]

وفي حديث آخر عنه عليه السلام أيضاً:

«إنما أعطى رسول الله صلى الله عليه وآله الذمّة، وقبل الجزية عن رؤوس أولئك بأعيانهم على أن لا يهوّدوا أولادهم، ولا ينصّروا».[٣]

---

(١) وسائل الشيعة: باب68/ كتاب الجهاد.

(٢) وسائل الشيعة11: باب48/ كتاب الجهاد.

(٣) المصدر السابق.

الأحكام الثانوية لأهل الذمّة:

تلك هي الأحكام الفقهية الأوّلية لأهل الذمة، والسؤال كيف تتعامل الدولة الإسلاميّة اليوم مع رعاياها من غير المسلمين، وهل ستلتزم بتفعيل تلك الأحكام الأوّلية؟ وإذا أردنا أن نتخذ إيران نموذجاً فإننا سنجد أنها لم تفعل تلك الأحكام.

ويحسن بهذا الصدد أن نقرأ المادة السابعة والعشرين من القانون الأساسي للجمهورية الإسلاميّة في إيران والتي تقول:

(تتمتع الأقليات الدينية المعروفة بالحرية بشرط أن لا تنقض أسس الاستقلال، والحرية، والوحدة الوطنية، وقيم الإسلام، وأساس الجمهورية الإسلاميّة).

إن قانون (دفع الجزية مثلاً) لم يرد في القانون الأساسي للجمهورية الإسلاميّة كما لم يطبق عملياً على الأرض.

وربما يمكن القول على أساس ذلك أن الجمهورية الإسلاميّة في إيران قد منحتهم حقوق المواطنين من الدرجة الأولى على حد غيرهم من المسلمين، ولذا نجد أنها تفرض عليهم مسؤولية الدفاع عن المخاطر الخارجية والالتزام بقوانينها العسكرية كما هو بالنسبة للمسلمين.

* * *

وبقطع النظر عن التجربة الفعلية للجمهورية الإسلاميّة في إيران وعلى مستوى الرؤية السياسية العامة كيف ستتعامل الدولة الإسلاميّة _ أينما وُجدت _ مع أهل الكتاب بل ومع غيرهم من الكفار الذين لا يؤمنون بالله؟

هناك عدة تصورات فقهيّة للمسألة:

التصور الأوّل: أن الدولة الإسلاميّة ترفع يدها عن الالتزام بأحكام الذمة لعدم قدرتها على تفعيل تلك الأحكام لما تسببه من احراجات وإرباكات على أرض الواقع، ويكون حال تلك الأحكام كما في أيّة أحكام أخرى في مجال الحدود والديات أو في مجالات أخرى لا تجد السلطة السياسية في الدولة الإسلاميّة نفسها قادرة على تطبيقها.

التصور الثاني: إن أحكام الرعايا من القسم الثاني والثالث تخضع للتعاقد الدولي حيث إن الدولة الإسلاميّة تجد نفسها ملزمة بعهود ومواثيق دوليّة قد ساهمت في إقرارها وصنعها بشأن الحريات الثقافية والسياسية وقوانين اللجوء الاجتماعي والسياسي وحقوق الرعايا الأجانب وهي عهود ومواثيق تشمل مساحتها المسلمين الذين يعيشون في الدول غير الإسلاميّة كما تشمل الكفار الذين يعيشون في الدولة الإسلاميّة.

التصور الثالث: إن أحكام الذمّة هي أحكام متحركة وليست أحكاماً ثابتة. فهي خاضعة لقانون المصالح والمفاسد والدولة الإسلاميّة يجب أن تقنّن ذلك. وإن تجربة الرسول صلى الله عليه وآله تعبّر عن خيارات اختارها الحاكم الشرعي بما يناسب مع الواقع السياسي يومئذٍ وليس باعتبارها خيارات ثابتة وحالها مثل حال الصلح والحرب.

* * *

القسم الثاني:

المذهب السياسي في الإسلام

في القسم الأوّل من الكتاب درسنا الأصول النظرية التي تمثل القاعدة العلمية التي ارتكزت عليها السياسة الإسلاميّة.

أما في هذا القسم فسوف ندرس المذهب السياسي في الإسلام، وذلك ضمن البحثين التاليين:

البحث الأوّل: المبادئ السياسية.

البحث الثاني: أُطروحة نظام الحكم.

البحث الأوّل:

المبادئ السياسية

حاولنا في عرض المبادئ أن نقوم بدراسة مقارنة، ومن هنا فقد استعرضنا:

1 ـ مبادئ الديمقراطية الغربية.

2 ـ مبادئ السياسة الشيوعية.

3 ـ مبادئ السياسة الإسلاميّة.

الفصل الأوّل

مبادئ الديمقراطية الغربية

لخّص (أوستن رني) المبادئ الديمقراطية الأساسية بالأمور الأربعة التالية:

1 _ السيادة الشعبيّة.

2 _ المساواة السياسية.

3 _ الشورى الشعبية.

4 _ حكم الأغلبية.

ويعتقد (رني) أن المبادئ الثلاثة[1] الأخيرة ترتكز على المبدأ الأوّل.

ولذا فإن هذا المبدأ _ السيادة الشعبية _ يعد (نواة فكرتنا ومفهومنا عن الديمقراطية، بمعنى أن المبادئ الثلاثة الأخرى ليست سوى نتائج منطقية له).[2]

وسنمضي سريعاً في شرح هذه المبادئ الأربعة ليتبين فيما بعد مدى التقائها أو افتراقها عن المبادئ السياسية في الإسلام.

السيادة الشعبية:

مبدأ السيادة الشعبيّة يعني قضيتين:

---

(١) أنظر: سياسة الحكم/ أوستن رني، ترجمة حسن عليّ الذنون 2621.

(٢) المصدر السابق.

الأولى: إن الشعب هو مصدر السلطات التشريعية، والقضائية، والإجرائية، وهو صاحب الحق في ممارستها بدون منازع، وبدون أيّ حدود وقيود تفرض عليه من خارجه.

الثاني: إن الشعب (كل الشعب) هو صاحب هذه السيادة، وليس لشخص معيّن أو طبقة، أو حزب، التفرّد بها.

المساواة السياسية:

المساواة السياسية تفترض حسب فهم الديمقراطية؛ التزام الحرية السياسية أوّلاً، التي تعني أن كل واحد من أبناء الشعب له حق ممارسة النشاط السياسي بالشكل الذي يراه، ويؤمن به، وهو حرّ في هذه الممارسة كما هو حرّ في اعتناق أيّ مذهب، والانتماء لأيّ حزب سياسي يراه وحتّى لو كان مخالفاً وخارجاً على مبادئ الديمقراطية نفسها، كالحزب الشيوعي مثلاً.

وبعد افتراض هذه الحرية السياسية تصل النوبة إلى المساواة السياسية التي تعني أن كل أفراد الشعب متساوون في حقوقهم السياسية، وأنه لا يفضّل فيها فئة على فئة أخرى.

وينتج من ذلك، ومن مبدأ (الحرية السياسية) ما يلي:

1 ـ إن مختلف أنماط العمل السياسي، والاتجاهات السياسية حرّة.

2 ـ إن كل واحد من أبناء الشعب له حق الترشيح في الانتخابات الرئاسية والبرلمانية وسائر المواقع الانتخابيّة، كما له حق التصويت.

3 ـ إن أفراد الشعب جميعاً متساوون في الفرص التي تعطى لهم من أجل الترشيح أو التصويت.

4 ـ إن آراء أفراد الشعب تتمتع بقيمة واحدة متساوية.

وتبعاً لمبدأ (المساواة السياسية) فإن الديمقراطية منعت حكوماتها من تبنّي ديانة معينة، وتأييد مذهب خاص.

ففي الدستور الأمريكي ـ كما يتحدّث عنه وليم أودوكلاس ـ [١] هناك ناحيتان لحرية الدين.

الأولى: تتعلق بالشرط الذي يمنع الحكومة من تبنّي أو تحبيذ ديانة معينة.

الثانية: تتعلق بالشرط الذي يمنع الحكومة من اتخاذ أي إجراء ضد ممارسة الاعتقادات والمراسيم الدينية بحرّية. وفي ضوء ذلك قرّرت المحكمة أنه (لا يمكن للولاية أو الحكومة الفيدرالية أن تقيم كنيسة أو تسّن القوانين التي تؤخذ بيد ديانة معينة أو تفضل ديانة على أخرى).[٢]

على أن الديمقراطية لم تقف عند هذا الحدّ، بل تقدّمت خطوة أخرى... فقد واجهت الديمقراطية هذا السؤال:

كيف تستطيع أن تكبح جناح الأغلبيّة، وتقف أمام استبدادها واحتكارها إذا أرادت أن تستبد أو تحتكر؟

وماذا تعمل من أجل أن لا تكون الغلبة دوماً لفئة محدّدة تنتمي إلى حزب أو مذهب، أو طبقة، بينما تظلّ الفئات الأخرى أقلية على الدوام؟

أمام هذا السؤال قلنا أن الديمقراطية مضت خطوة أخرى في طريق الابتعاد عن الدين.

---

(١) أنظر: الحرية في ظل القانون/ القاضي وليم أو دوكلاس، ترجمة إبراهيم إسماعيل الوهب:31 و32.

(٢) المصدر السابق:34.

فالدين ـ بوصفه وحدة تجمع عدداً من الناس ـ يمثل إذن تكتلاً معيناً، كسائر الأحزاب والتجمعات الأخرى، وهو من هذا المنطلق يشكل خطراً، ويفتح الطريق أمام حيازة فئة معيّنة لأغلبية الآراء، وهذا ما تحذر منه الديمقراطية.

وقد رأت أن الحلّ هو العمل على تفكيك الوحدة الدينية، والعمل على تعدّد الأديان، على حدّ سواء مع تعدّد الأحزاب.

لقد تحدّث (جيمس ماديسون) الرئيس الرابع للولايات المتحدة الأمريكية قائلاً:

(إن المجتمع نفسه سيكون مقسماً إلى عدد كبير من الأحزاب والمصالح والطبقات من المواطنين، وهذا سيجعل حقوق الأفراد أو الأقلية في خطر محدّد من اتحاد مصالح الأغلبية).

وبصدد دفع هذا الخطر قال:

(وفي حكومة حرّة يجب أن يكون تأمين الحقوق المدنيّة على قدم المساواة مع تأمين الحقوق الدينية.

فهي تتمثل في الحالة الأولى في تعدّد المصالح، وفي الثانية في تعدّد الشيع والأديان...).[1]

الشورى الشعبيّة:

مبدأ الشورى الشعبية يفيد بأن الشعب هو صاحب الخيار في تحديد الاتجاه السياسي الذي تسير عليه الدولة، فهو يقضي:

---

(١) عن (الأوراق الفيدرالية) التي اشترك في كتابتها ماديسون، مع هاميتلون، وجون جاي، لنقد ومناقشة الدستور الأمريكي. أنظر الورق رقم (51).

(أن يترك أمر تحديد السياسيات العامة التي تعزز مصالح الشعب إلى الشعب نفسه أوّلاً، وقبل كل شيء، لا أن يُترك أمرها إلى طبقة حاكمة مؤلفة من زعماء حزب من الأحزاب، أو من أساتذة كليات، أو علماء، أو من كهنة أو من رجال أعمال).

ويعلّق أوستن رني على هذا المبدأ قائلاً:

(ويعدّ هذا المبدأ أبرز نقاط الخلاف بين مفهومنا للديمقراطية وبين مفهوم الشيوعيين لها، فالشيوعيون يعدّون الديمقراطية حكومة من أجل الشعب، حكومة تقرر فيها صفوة مختارة، هي الحزب الشيوعي، ما هي السياسيات التي تعزّز أكثر من غيرها المصالح الحقيقية للشعب).[١]

حكم الأغلبيّة:

وإذا كان من الطبيعي أن لا يتفق الشعب على رأي واحد في تحديد سياسة الدولة، فإن المبدأ المتبع هو تقديم رأي الأغلبية.

ويقضي هذا المبدأ أن جميع القرارات الحكومية في الدولة الديمقراطية ينبغي أن تكون في النهاية مطابقة لرغبات الأكثرية الشعبية.

ومعنى هذا أنه عند اختلاف الشعب على قضية من القضايا فإنه (ينبغي على الحكومة أن تعمل طبقاً لرغبة الأكثرية لا طبقاً لرغبة الأقلية).[٢]

مناقشة عامة:

لسنا _ هنا _ بصدد تقويم علمي لهذه المبادئ، في ضوء معتقداتنا عن الإنسان، والله، والحياة.

---

(١) سياسة الحكم/ أوستن رني.

(٢) المصدر السابق.

إنما نكتفي بتأكيد هذه المناقشة العامة، وهي أن الديمقراطية ـ على الدوام ـ لا تسمح هي نفسها بتطبيق نفسها، أيّ إنها تحمل معها دائماً عوامل هدمها، والخروج على مبادئها، ومن هنا فإن أيّة محاولة لالتزام هذه المبادئ الأربعة تجّر طبيعياً إلى الخروج عليها، وممارسة نقيضها وهذه أكبر نقطة ضعف تسجل على الديمقراطية.

لننظر كيف ذلك.

لا نتحدّث عن ممارسات الدول الديمقراطية، ونبرز وجه التناقض بينها وبين مبادئ الديمقراطية، فربما لا يكون ذنباً للديمقراطية أن تمارس بعض الدول سياسات باسم الديمقراطية لكنها متناقضة مع الديمقراطية.

نحن لا نتحدّث عن مبدأ المساواة، والشورى، وحكم الأغلبية، ما إذا كان حقاً تمارسه الشعوب في الدول الغربية، أم أن ثلّة قليلة هي التي تتحكم بمصائرهم، وتنظر لهذه المبادئ الأربعة من زاوية نفسها، ومصالحها وتوجّهاتها فقط.

هذا الحديث ندعه جانباً، وإلمام القارئ بواقع الأحداث والمجريات السياسية في الدول الديمقراطية الغربيّة يكفيه للتأكّد من عدم صدق السياسيات الحاكمة مع ديمقراطيتها المزعومة.

النقطة هنا... أن الديمقراطية هي هكذا دائماً، وهي نفسها التي تتناقض مع نفسها، وتمهّد للخروج على بنائها.

إنه بالتأكيد، وتطبيقاً للمبادئ الأربعة المتقدمة (السيادة الشعبية، الشورى الشعبية، المساواة السياسية، حكم الأغلبية) سيقفز إلى القمة، ويسيطر على المسيرة السياسية، أولئك الذين يتمتعون بثروات أكبر، وثقافة أكثر، وممارسات أكثر إتقاناً، ويستطيعون ـ مستفيدين من هذا

الرصيد المالي، والثقافي والسياسي ـ أن يتحكموا في الرأي العام، وبالتالي في مصير الشعب ولا أحد يستطيع أن يفترض نزاهة هؤلاء وإخلاصهم للشعب، وتقديمهم للمصالح العامة.

ومن هنا حاول الديمقراطيون تمرير هذه اللعبة بالقول:

(إن امتياز الأقلية بالثروات ينتهي إلى مصلحة عامة).[1]

صحيح أن مبدأ (المساواة السياسية) مثلا يعطي لغيرهم حق النشاط السياسي ويعطي لرأي الآخر نفس القيمة، لكن ماذا تجدي هذه المساواة إذا كانت الأقلية الثرية من الشعب تحتكر، أو تسبق على الدوام لاحتكار أجهزة الدعاية والإعلام، وتستفيد ـ على الأكثر دائماً ـ من المجالات الثقافية والتربوية، وتستولي على الأجهزة الإدارية، والسياسية.

إن المساواة السياسية في حال من هذا القبيل سوف لا تتعدّى أن تكون مساواة شكليّة صورية تماماً.

ونفس الشيء في مبدأ (حكم الأغلبية).

إن الأقلية التي تملك الثروة الطائلة بيد، والثقافة والفن السياسي باليد الأخرى قادرة على تسيير وشراء الأغلبية، وعرض الحقيقة عليها من الزاوية التي تخدم مصالح تلك الأقلية.

وبالتالي فإن الأغلبية سوف لا تكون أغلبية بالمعنى الصحيح، بل تكون أغلبية موجّهة ومسيّرة من قبل الأقلية.

وليس صحيحاً أبداً أن الشعب في الممارسات الديمقراطية هو صاحب الحق والخيار في تحديد الاتجاه السياسي للدولة كما يقرره مبدأ (الشورى الشعبية)، الحقيقة على العكس تماماً.

---

(١) مدخل إلى علم السياسة/ دوفرجيه252.

فالجماهير في الممارسة الديمقراطيّة المعاصرة تابعة للأحزاب والمنظمات التي تتنافس فيما بينها لاكتساب الرأي العام.

وإذا لم يكن على الدوام فإنه على الأغلب تكون الفئات الاحتكارية الاستكبارية هي المشرفة والمسيطرة على تلك الأحزاب والمنظمات، أمّا الفئات الفقيرة والمسحوقة فإنها إذا استطاعت _ بصعوبة بالغة _ تنظيم نفسها، فإنها لا تستطيع رغم أغلبيتها الشعبية أن تصل إلى مصاف التنظيمات الأخرى، وتنافسها في اكتساب الرأي العام، وحتّى رأي الذين ينتمون إلى هذه الفئة نفسها.

وإذا تركنا هذه المناقشة النظرية، واتجهنا لنقد السياسات الحاكمة باسم الديمقراطية، كما تشهده الدول الغربية، فإننا بهذا الصدد نفاجئ أوّلاً باعتراف كتّاب الديمقراطية أنفسهم بأن سياساتهم الحاكمة لا تمارس مبادئ الديمقراطية.

يتحدّث (أوستن رني) بعد أن يستعرض هذا السؤال.

هل تقوم حكومتنا _ الولايات المتحدة الأمريكية _ بتنفيذ جميع متطلبات الديمقراطية؟

يتحدّث في الجواب عن ذلك قائلاً:

(إنها لا تفعل ذلك، كما لا تفعله أيّة حكومة قائمة في جميع ربوع العالم.

لكن ينبغي أن لا ننسى أن هذه الفكرة عن الديمقراطية _ التي عرضت في الكتاب _ فكرة نموذجية فهي من خلق الخيال، وليست رسما أو صورة واقعية لأيّة حكومة قائمة بالفعل).[1]

(١) سياسة الحكم 1،276.

وهكذا تصبح الديمقراطية باعتراف الديمقراطيين أنفسهم من خلق الخيال!

وفيما عدا ذلك فهل صدق الديمقراطيون في تطبيق الحدّ الأدنى من مبادئ الديمقراطية؟

ربما كان كذلك بالنسبة إلى شعوبهم، أما الشعوب الرازحة تحت نير الاستعمار فإنها تعرف جيداً ما إذا كانت ديمقراطية هؤلاء ديمقراطية مبادئ أم ديمقراطية مصالح.

وفي داخل الحدود الجغرافية للدول الديمقراطية نفسها تقدم لنا الأرقام حديثاً آخر عن هذه الديمقراطية التي يبشّرون بها.

إن سياسة التمييز العنصري، الذي ما يزال قائماً ليس في أمريكا وحدها بل وحتّى في بريطانيا ثالثة الدول الكبرى الديمقراطية لهي شاهد آخر على استبداد الأقلية، وتحكّمها في مصير الملايين متجاوزة بذلك كل مبادئ الديمقراطية!

مبادئ الديمقراطية من وجهة نظر إسلاميّة:[1]

لا يرفض الإسلام مبادئ الديمقراطية بشكل مطلق كما لا يتفق معها بشكل مطلق أيضاً. ومن هنا كان علينا أن نقوم بعملية نقد تفصيلي لهذه المبادئ.

نقد مبدأ السيادة الشعبية:

تحدّثنا عن أن هذا المبدأ يفيد قضيتين:

الأولى: إن الشعب هو صاحب السلطات الثلاث، ولا يخضع لحدود، وقيود أخرى.

---

(١) سنذكر هنا وجهة النظر الإسلاميّة بصورة سريعة، ومجرّدة، عن الدليل، تاركين ذلك إلى حين دراسة مبادئ السياسة الإسلاميّة.

الثانية: إن السيادة للشعب كله، وليست لفئة، أو شخص.

أما في الإسلام فالمسألة كما يلي:

1 _ إن سيادة الشعب وحاكميته مستمدة ومتفرّعة من حاكميّة الله الذي ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾،[1] وهو تعالى فوَّض الإنسان صلاحيات محدودة وليست مطلقة.

وتبعاً لذلك فإن سلطات الشعب تخضع لحدود الله، ومسؤولة عن التزام وتطبيق شريعة الله، ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾.[2]

ففي السلطة التشريعية يجب أن تكون (شريعة الله) هي الحاكمة، ولا يملك الشعب حق التشريع إلاّ في حدودها، وإلاّ في المجال الذي تُرك له حق النظر فيه بما يتناسب مع ظروفه، وما يتطابق مع شريعة الله.

وفي السلطة القضائية والتنفيذية يتعين الجري وفق ما يكون متناسباً _ أيضاً _ مع الشريعة وحدودها وأحكامها وأخلاقيتها.

وهذه النقطة يفترق بها الإسلام عن الديمقراطية.

فالسياسة الإسلاميّة تنطلق من أساس الإيمان بالله وحاكميته، بينما تهمل الديمقراطية _ تماماً _ هذه القضيّة.

2 _ وفي الإسلام وإلى جانب سيادة الشعب هناك موقع سياسي كبير يتقاسم السلطة مع الشعب وهو موقع الإمامة المتمثلة بولي الأمر (الإمام) والتي تحكم وتشرف على السلطات الثلاث، ويخضع هذا الموقع لعنصرين، عنصر التعيين من الله تعالى، والآخر عنصر الاختيار والانتخاب من الشعب.

---

(١) الأعراف:54.

(٢) الطلاق:1.

فالشعب في تعيين شخصية هذا القائد _ ولي الأمر _ له حق الانتخاب، وهو صاحب الحاكمية والاختيار، إلاّ أنه يجب أن يكون ضمن دائرة الشروط والمواصفات التي فرضتها شريعة الله.

وهكذا فإن القائد (معيّن من قبل الله تعالى بالصفات، والخصائص، أي بالشروط العامة في كل الشهداء [١]، ومعيّن من قبل الأمّة بالشخص، إذ تقع على الأمّة مسؤولية الاختيار الواعي له).[٢]

وكما هو معلوم فإن الديمقراطية لا تؤمن بعنصر التعيين الإلهي ولو في مجال تحديد الصفات العامة في شخصية القائد كما لا تؤمن الديمقراطية أساساً بموقع الإمامة والقيادة العليا للتجربة السياسية فيما هو فوق سيادة الشعب وسلطته.

3 _ وإذا كانت الديمقراطية تؤمن بأن الشعب كله له حق الحاكمية، وهو كله صاحب السيادة، وليس فئة خاصة، فإن الإسلام يقبل ذلك أيضاً ويؤمن به ولكن في ظلّ الشريعة الإسلاميّة، وتحت إشراف (علماء الدين) [٣]، وتوجيههم، بالشكل الذي سنشرحه لدى الحديث عن مبادئ السياسة الإسلاميّة.[٤]

---

(١) الشهادة بمعنى القيادة والقيمومة والإشراف.

(٢) خلافة الإنسان/ محمّد باقر الصدر:53.

(٣) وكانوا يمثلون في الصدر الأوّل للإسلام طائفة المهاجرين والأنصار. وحول هذا الموضوع كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «إنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماما كان ذلك لله رضى، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلى ما خرج منه، فإن أبي قاتلوه على اتّباعه غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى». نهج البلاغة/ القسم الثالث الرسالة رقم (6).

(٤) يجب أن نشير إلى أن بعض مفكري الديمقراطية اقتربوا إلى هذا المفهوم حينما دعوا إلى نظام (المرجعية القضائية) الذي يعني خضوع الرأي العام لهيئة من الهيئات المستقلة تتبنى الإشراف علية من أجل أن لا ينحرف عن أصول الديمقراطية، ولا يحاول في يوم من الأيام أن يطيح بعرشها.

فالشعب وحده _ طالما أنه غير معصوم _ لا يضمن عدم انحرافه، وبالطبع فإن فقهاء الشريعة من وجهة النظر الإسلاميّة لا يتفردون بالحكم، ولا يستبدون بالرأي، ولا يهملون اختيار الناس، وهناك إشراف متبادل بين الشعب والعلماء.

هؤلاء الفقهاء الذين يفترض أنهم استوعبوا الشريعة، وانصهروا في أخلاقيتها، ووضعوا أنفسهم موضع هداية الناس وتوجيههم ورعاية شؤونهم وتجاوزوا مصالحهم الشخصية، هؤلاء الفقهاء بمجموعهم _ وبوعي ونباهة ورقابة الشعب نفسه من الطرف الآخر _ هم الذين يوجهون سياسة الدولة ويشرحون للشعب ما هي المواقف الأجدر بالاتّباع.

(وهكذا جمع الإسلام بين الاجتهاد الشرعي، والشورى الزمنية، فلم يشأ أن تمارس الأمّة خلافتها بدون شهيد _ مشرف _ يضمن عدم انحرافها و يشرف على سلامة المسيرة ويحدد لها معالم الطريق من الناحية الإسلاميّة ولم يشأ من الناحية الأخرى أن يحصر الخطّين خط الخلافة، وخط الشهادة معاً في فرد ما لم يكن هذا الفرد مطلقاً أي معصوماً).

(وبالإمكان أن نستخلص من ذلك أن الإسلام يتجه إلى توفير جو العصمة بالقدر الممكن دائماً، وحيث لا يوجد على الساحة فرد معصوم، ولا أمّة قد أنجزت ثورياً بصورة كاملة، وأصبحت معصومة في رؤيتها النوعية _ بل أمّة لا تزال في أوّل الطريق _ فلا بدَّ أن تشترك المرجعيّة والأمّة في ممارسة الدور الاجتماعي الربانّي، بتوزيع خطيّ الخلافة والشهادة وفقاً لما تقدم).[1]

---

(١) خلافة الإنسان/ محمّد باقر الصدر:54 و55.

نقد مبدأ المساواة السياسية:

أما مبدأ المساواة السياسية والذي يستبطن الحرية السياسية فموقف الإسلام منه يتلخص فيما يلي:

إذا كانت الديمقراطية تؤمن بحرية العمل السياسي المفتوح للجميع فالإسلام لا يمنح هذه الحرية إلاّ ضمن الشروط التالية:

1 _ الانسجام مع السلطة الشرعيّة:

ومعنى ذلك أن لا يكون العمل متنكراً للدولة الإسلاميّة في حال قيامها وخارجاً عن صلاحياتها، ومنشقاً عليها.

2 _ الانسجام مع المبادئ الإسلاميّة:

بمعنى أن لا يكون العمل مسيئاً إلى البيئة الإسلاميّة، ومشوّهاً لمعالمها وخارجاً عليها، بل يجب أن يمارس وفقاً للأخلاقية الإسلاميّة، ويلتزم أصول العمل السياسي في الإسلام، ولا يتجاوز حدود الشريعة.

3 _ الالتزام بحدود الصلاحيات الممنوحة لغير المسلمين، حيث أشرنا في بحث (المواطنة) إلى أن غير المسلمين الموجودين على أرض الدولة الإسلاميّة يحدّد القانون ما هي الصلاحيات السياسية الممنوحة لهم.

نقد مبدأ الشورى الشعبية:

أمّا مبدأ الشورى الشعبية الذي يفيد أن الشعب هو الذي يحدد سياسة الدولة، فيمكن تسجيل ملاحظتين عن الرأي الإسلامي فيه.

الملاحظة الأولى: ما سبق الإشارة إليها، وهي أن الشعب يمارس صلاحيته هذه تحت إشراف وتوجيه (علماء الدين)، وليس مفصولاً ولا بعيداً عنها. ولا توجد بالطبع صياغات قانونية لهذا الإشراف والتوجيه فيما

عدا التربية الأخلاقية التي يربي فيها الإسلام أبناءه على الطاعة لعلماء الدين واعتماد توجيهاتهم، كما تربي الديمقراطية أبناءها على الطاعة لقادة الأحزاب.

الملاحظة الثانية: حينما تلتزم الديمقراطية بمبدأ حاكمية الشعب في توجيه سياسة الدولة، فذلك لا يعني الرجوع إلى رأي الشعب في كل مسألة، وفي كل قضية، إنما يعبّر الشعب عن رأيه من خلال ممثليه في البرلمان، ومن هنا أطلق على هذا الشكل من الديمقراطية أنها (ديمقراطية غير مباشرة).

في هذه النقطة بالذات يمكن تسجيل وجهة النظر الإسلاميّة وهي أن طريقة تمثيل النواب والوكلاء ليست مفروضة في الإسلام، لكنها ليست هي الطريق الوحيد لممارسة الشعب حقه في توجيه سياسة الدولة.

إن الشعب يتمتع بحق التدخل المباشر في شؤون سياسة الدولة العامة والخاصة، وأنه يبقى هو المشرف والرقيب والمتابع لرئاسة الدولة وللنواب أنفسهم، إن سلطة الشعب وصلاحيته لا تنتهي عند اختيار الوكلاء _ النواب _ بل تستمر لما بعد ذلك، ومستمرة مع ذلك.

ومن الحق أن نشير إلى أن الديمقراطية هي الأخرى لا تمتنع عن قبول حق التدخل المباشر للشعب عبر القنوات المرسومة للتعبير عن رأي الشعب كالنقابات والمنظمات وهي المعبّر عنها بـ(قوى الضغط).

ونأمل أن نقف مرة أخرى عند هذه النقطة في الأبحاث الآتية.

نقد مبدأ حكم الأغلبية:

أمّا حول مبدأ (حكم الأغلبية) فهنا يختلف مفكرو الديمقراطية أنفسهم إلى رأيين:

الرأي الأول يدعو إلى حكم الأغلبية المقيّد.

والرأي الثاني يدعو إلى حكم الأغلبية المطلق.

و يدور هذا الاختلاف حول القضية التالية:

هل يعتبر رأي الأغلبية نافذ المفعول وقانونياً فيما إذا قرّرت الأغلبية الخروج عن بعض مبادئ الديمقراطية، أو الإطاحة بالنظام الديمقراطي واستبداله بنظام آخر؟

هنا افترق الديمقراطيون إلى اتجاهين، اتجاه يؤمن بأن الدولة الديمقراطية يجب أن لا تتنازل، ولا تصغي لأمثال هذه الأغلبيّات الساذجة والخاطئة، والقائمة على أساس من غفلة الشعب وعدم وعيه، وعلى سياسة الدول أن تقاوم مثل هذا الاتجاه، طالما كان خروجاً على مبادئ الديمقراطية الحقّة!!.

وهذا معناه أن مبدأ (حكم الأغلبية) ليس مطلقاً، بل هو مقيّد بفرض ما لم يمثّل خروجاً على مبادئ الديمقراطية.

والاتجاه الآخر يؤمن بأن سياسة الدولة يجب أن تخضع لهذه الأغلبيّة، حتّى لو رأت استبدال النظام الديمقراطي بنظام ديكتاتوري مثلاً.

وهذا معني (حكم الأغلبيّة المطلق).

ما هو رأي الإسلام حول مبدأ (حكم الأغلبية) أساساً، وحول هذا النزاع بين حكم الأغلبية المقيّد، والمطلق؟ يمكن أن نوجز الرأي الإسلامي بما يلي:

أوّلاً: بشكل عام يقبل الإسلام باعتماد مبدأ (حكم الأغلبية) بعد إيمانه طبعاً بمبدأ الشورى في مواضعها المقرّرة.(١)

ثانياً: يجب أن يكون رأي الأغلبية ملتزماً بحدود الشريعة، أمّا مع مخالفته لها، فيسقط اعتباره.

ثالثاً: رأي الأغلبية لا يتمتع بقيمة مطلقة، وإنما يبقي تحديد الموقوف والقرار النهائي بيد (ولي الأمر) وهو يستعين دائماً ويستفيد من رأي الآخرين، لكنه إذا رأى ما يخالف ذلك فرأيه هو النافذ كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَشاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾.

* * *

من هذا العرض السريع ندرك أن الإسلام يختلف مع الديمقراطية في جملة من الأسس ويتفق معها في أسس أخرى. وإن من السذاجة بمكان الاعتقاد بوحدة المبادئ بين الإسلام والديمقراطية كما أن من الخطأ الاعتقاد بالتضاد بين الإسلام والديمقراطية.

---

(١) وقد جرى القانون الإسلامي للجمهورية الإسلاميّة على هذا المبدأ، إلاّ أن ما يجب تأكيده أن اعتماد مبدأ (حكم الأغلبية) يُعبر عن أحد الخيارات في المنهج الإسلامي فيما يمكن تصوّر خيارات أخرى من قبيل اعتماد رأي الرئيس في دائرة الشورى، أو رأي ذوي الاختصاص، أو رأي الفقهاء العدول وما شاكل ذلك باختلاف مجالات التشاور، حيث لا نجد في الفهم الإسلامي تأكيداً على أحد هذه الخيارات خاصة وإنما تركت المسألة لاختيار القائمين على العمل في كل مجال.

وقد يكون جديراً أن نقرأ هنا رأياً للعلامة الطباطبائي ناقش فيه انحصار الخيار بمبدأ الأكثرية (الأغلبية) وقدّم فيه مقياساً آخر لحسم الخلاف بين الآراء أسماه بمقياس (الحق والعدالة) الأمر الذي سيفتح علينا في المنهج الإسلامي الباب أمام خيارات عديدة.

أنظر: السياسة والحكم في الإسلام/ العلامة السيد محمّد حسين الطباطبائي.

الفصل الثاني

مبادئ السياسة الشيوعية

في الدول المعاصرة [1] نظامان ينتسب كل منهما إلى الشيوعية أحدهما نظام (الديمقراطية الشعبية) الذي انتهجته الصين، والذي يعبّر عنه (ماو) بـ(الديمقراطية الجديدة)، والآخر نظام (ديكتاتورية البروليتاريا) الذي يسير عليه الاتحاد السوفيتي.

ويبرّر الماركسيون هذا الافتراق بالقول:

(لقد نشأ النظامان في ظروف يختلف بعضها عن بعض من ناحية تهيؤ القوى الطبقية).

تؤمن (الديمقراطية الشعبية) بتعدد الأحزاب، حينما لا تكون منافسة للحزب الشيوعي وتسمح بل وتدعو للتعاون مع البرجوازية الصغيرة وتشكيل جبهة واحدة من العمال، والفلاحين، والملاكين، والبرجوازية الصغيرة _ حسب تعبيرهم _ ضد الطبقة الاحتكارية، التي تمثلها البرجوازية الكبيرة.

وهذا ما تحدّث عنه زعيم الشيوعيّة الصيني (ماوتسي تونغ) قائلاً:

(إن الشيوعية تقبل أن تتعاون مع بعض المثاليين وحتّى مع أتباع الدين في جبهة موحدة لمكافحة الاستعمار والاقطاع، غير أننا لا نوافق على المثالية ، ولا نقبل بالعقائد الدينية).[2]

---

(١) قبل إنهيار الاتحاد السوفياتي. المؤلف.

(٢) الديمقراطية الجديدة/ ماوتسي تونغ/ ترجمة، أحمد الشيباني109.

أما النظام الذي كانت تسير عليه سياسة الاتحاد السوفياتي فهو يدعو إلى تصفية البرجوازية بكل أشكالها، ولا يسمح بالاتحاد معها حتّى مؤقتاً ومرحلياً، وهو لا يسمح بوجود حزب آخر إلى جانب الحزب الشيوعي الحاكم.

فقد تحدثت صحيفة البرافدا الناطقة باسم الحزب الشيوعي الحاكم في الاتحاد السوفياتي قائلة:

(يمكن تحت ديكتاتورية البروليتاريا أن توجد أحزاب ثلاثة أو حتّى أربعة لكن بشرط واحد فقد: أحدهما في السلطة والآخرون في السجن، ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرة من جوهر ديكتاتورية البروليتاريا، من جوهر ديكتاتورية الحزب البلشفي).[١]

وفيما عدا هذا الاختلاف فإن الماركسية قد شهدت انقسامات عديدة، وتجاذبتها اتجاهات عديدة، فالماركسية التي دعا إليها (ماركس _ أنجلز) أصبحت تراثاً تاريخياً كل يفسره بالشكل الذي يراه هو، ومن هنا فقد تسابقت وتصارعت أكثر من مدرسة في جر الماركسية إليها، وادعاء أنها هي وحدها الوفيّة لمبادئ المادية التاريخية، والمادية الديالكتيكية، والباقي كله تحريف، وتزييف.

وتحول الصراع المدرسي، إلى صراع سياسي بشكل مرير، تكثر فيه الاتهامات والقذائف.

ومع وجود هذا الانقسام العريض يحق التساؤل في البدء عن الشيوعية الماركسية أين هي؟ وما هي؟

---

(١) صحيفة البرافدا/19 نوفمبر1927م.

هل هي الماركسية اللينينية، أم هي الماركسية المادية؟

وهل هي شيوعية ستالين أم شيوعية خروشوف الذي كشف النقاب عن الوجه الحقيقي لأسطورة ستالين؟

أم هي شيوعية بريجنيف الذي ـ بدوره ـ كشف النقاب عن انحراف خروشوف عن مبادئ الماركسية.

و في الصين تتتابع فصول هذه المسرحية نفسها، فإذا رسول الماركسية المادية، يصبح بعد وفاته خائناً غير جدير بالاحترام والتقديس.

ومرة أخرى، ومن ناحية أخرى يعود السؤال عن الشيوعية:

هل هي شيوعية السوفيات والصين، أم شيوعية روجيه غارودي ـ سابقاً ـ وسائر الشيوعيات الأوربية؟

ولو كانت الخلافات في جميع هذه الحلقات خلافات شخصيّة، لم تشكل صعوبة أمام الباحث، أمّا حين تكون خلافات مدرسية، ومنهجية، فذاك هو موضع الحيرة!

إذن ماذا سندرس من مبادئ الاشتراكية الشيوعية؟

نحاول أن نترك ونهمل هذه الخلافات جانباً، وندرس المبادئ المشتركة التي تسير عليها السياسة الشيوعية.

على أننا لا ندرس مبادئ الماركسية في مجالها الفلسفي، والاقتصادي، والتاريخي، إنما ندرس ما يرتبط بالمجال السياسي منها فقط، ونحصر النظر فيه.

كما أننا لا نتعرض إلى تفسير الماركسية لمبادئ الديمقراطية الأربعة المتقدمة، وموقفها منها، أننا نهتم بعرض المبادئ التي تتفرد بها وتميّز خطها السياسي عن الخطوط الأخرى، وعلى أساس ذلك فسوف

ندرس المبادئ التالية التي تتفق عليها كل الاتجاهات التفسيريّة للفلسفة الماركسيّة:

□ - **مبدأ (خرافة الدين) والأخلاق:**

موقف الماركسية من الدين هو موقف فلسفي إلاّ أنه ينعكس على السياسة الماركسية وموقفها من الدين كما سنرى:

الدين في المفهوم الماركسي خرافة يجب تجاوزها، بل يجب تحطيمها، خرافة صنعتها الطبقة المضطهِدة الحاكمة، لتخدير وتضليل الطبقة المستخدمة والمضطَهَدة.

وعلى أساس هذا المفهوم عن الدين تقرر السياسية الماركسية ما يلي:

(إن التحرر السياسي لليهودي وللمسيحي، وبتعبير موجز للإنسان الديني، إنما هو تحرير الدولة من اليهودية ومن المسيحية ومن الدين بصورة عامة. والدولة... تحرر من الدين بتحرّرها من دين الدولة، يعني بعدم اعترافها بأيّ دين).

هكذا كتب (كارل ماركس) لدى الحديث عن (المسألة اليهودية).[١]

وفي القانون الأساسي لاتحاد جمهوريات السوفيت الاشتراكية جاء في المادة (124) ما يلي:

(لكيما تكفل للمواطنين حرية المعتقد، تُفصل الكنيسة في الاتحاد السوفيتي عن الدولة، والمدرسة عن الكنيسة، ويعترف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبحرّية الدعوة اللادينية).

---

(١) أنظر: المسألة اليهودية/ كارل ماركس/ ترجمة محمّد عيتاني:17.

نستطيع أن نوجز موقف الماركسية السياسي من الدين بالنقاط التالية:

1 _ رفض كل المبادئ والقيم الدينية، والحكم بضرورة تجاوزها في العمل السياسي، وتجرّد الدولة عنها تماماً.

2 _ ولا تكتفي الماركسية بـ(الحياد) الديني كما فعلت الديمقراطية، بل دعت إلى الوقوف بوجه المدّ الديني ومحاربته، وتضييق الخناق عليه، من أجل تهشيم الإدارة التي تعمل لصالح البرجوازية، ورغم أن السياسة الماركسية سمحت _ قليلاً جداً _ بممارسة الشعائر الدينية، إلاّ أنها لم تسمح بالنشاط الديني، ونشر المفاهيم الدينية.

3 _ وخطوة أخرى في هذا الطريق تدعو الماركسية إلى نشر الإلحاد بالشكل الذي تشرحه المادية الديالكتيكية في مجالها الفلسفي والتاريخي، وتجعل ذلك في عهدة الدولة البروليتارية.

وموقف الماركسية الفلسفي والسياسي من القيم الأخلاقية هو نفس موقفها من الدين.

لقد كتب أنجلز:

(إننا نرفض كل طمع بأن تفرض علينا أيّة عقائدية أخلاقية كقانون إضافي سرمدي نهائي لا يتزعزع بعد اليوم بذريعة أن لعالم الأخلاق هو أيضاً مبادءه الدائمة التي هي فوق التاريخ والفوارق القومية، فنحن نؤكد بالعكس أن كل نظرية في الأخلاق حتّى اليوم إنما كانت في التحليل الأخير نتاج الوضع الاقتصادي للمجتمع في أيامها).[1]

---

(١) نصوص مختارة/ أنجلز160.

الماركسية ــ إذن ــ لا تؤمن بالقيم الأخلاقية، وكما كان الدين ــ في نظر الماركسية ــ صنيعة السادة، والاقطاعيين، والبرجوازيين كذلك ما يسمى بـ(الأخلاق) و(قوانين الأخلاق).

يتحدّث عن هذه النقطة (هنري لوفانر) في كتابه (هذه هي الماركسية)، قائلاً:

(لقد دلّل ــ ماركس ــ وضرب مئات الأمثلة على أن التاريخ لم يعرف أخلاقاً للسادة وأخلاقاً للأرقاء، بل عرف التاريخ في كل مرحلة من مراحله أخلاقاً تضعها السادة للأرقاء، وكانت ظروف المعيشة المقرة رسمياً بوساطة الأخلاق تساعد دوماً على هذه السيطرة، ثمّ تأتي النظم الأخلاقية وتعابير الشرف والخضوع والخدمة والاستقامة، فتصاغ منها آخر قيود العبيد، وأشد أحكاماً القوانين التشريعية والدينية).[١]

ومعني ذلك أن الماركسية لا تعترف ــ في ممارستها السياسية ــ بأيّة قيمة أخلاقية، وتفترض أن ديكتاتورية البروليتاريا ستضع، وتقفز بالإنسان إلى أخلاق جديدة هي الأخرى مرحلية ونسبيّة أقرب للحق!!

□ – **مبدأ (اقتصادية الصراع):**

كتب أنجلز:

(ثبت بالنسبة للتاريخ الحديث على الأقل أن كل نضال سياسي هو نضال طبقي.

وأن كل نضال تخوضه الطبقات من أجل تحررها رغم شكله

(١) هذه هي الماركسية/ هنري لوفانر/ ترجمة محمّد عيتاني:74.

الذي هو بالضرورة سياسي ــ لأن كل نضال طبقي هو نضال سياسي ــ هو بالنتيجة لأجل التحرّر الاقتصادي).

وعلى أساس ذلك تؤمن السياسة الشيوعية بما يلي:

أوّلاً: أساس الاقتصاد لا أساس القيم:

إن الصراع السياسي ــ والإنساني عموماً ــ ليس صراع قيم، ومبادئ وأفكار، وإنما هو دائماً صراع مصالح اقتصادية، تفرزه طبيعة التناقض بين وسائل الإنتاج، وطريقة توزيع الإنتاج، الذي ينعكس إلى تناقص بين طبقتين متصارعتين على الدوام.

هكذا كان الصراع ــ اقتصادياً، مصلحياً ــ على طول التاريخ، وهكذا سيكون وهكذا سينتهي، حينما يزال التناقص الطبقي، بزوال أسبابه الإنتاجية ومعه يزول التناقض المصلحي، ومن ثَمَّ ينتهي الصراع تماماً.

ثانياً: هدف المسيرة هو المنفعة الاقتصادية:

والماركسية إذ تقرّر أن الصراع قائم على أساس اقتصادي، على أساس تناحر المصالح الاقتصادية لا تريد أن تتحدّث عن حقيقة تاريخية كانت، وستستمر أنها تضيف إلى ذلك قولها أنه يجب المضي في الصراع على هذا الأساس أيضاً وبهدف المنفعة الاقتصادية، والإنسان يجب أن يواصل صراعه من أجل هذا الهدف الشريف والمقدّس نفسه.

أما القيم، والمبادئ، والأفكار، فإنها ستوجد، وتتبلور، من خلال المضي في هذا الصراع النفعي، ولا معني لأن تكون ــ في يوم من الأيام ــ القيم والمبادئ، والأفكار هي المثل الأعلى لهذا الصراع، والهدف الذي يدعو إليه.

كتب أنجلز:

(إن القوة ليست سوى وسيلة وإن الغاية هي المنفعة الاقتصادية، ولما كانت الغاية أكثر جوهرية من الوسيلة التي تستخدم لضمانها، فإن الجانب الاقتصادي من المسألة هو أكثر جوهرية في التاريخ من الجانب السياسي.

في جميع قضايا السيطرة والإخضاع، حتّى يومنا الحاضر، كان الإخضاع دوماً وسيلةً لإملاء المعدة بأوسع ما في إملاء المعدة من مدلول).[١]

ثالثاً: التقسيم الطبقي:

وتبعاً لهذه المفاهيم فإن الماركسية تقسّم المجتمع على أساس اقتصادي أيضاً، فهناك الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج وهناك الطبقة التي لا تملك، ثمّ تحدّد موقفها السياسي في ضوء هذا التقسيم الطبقي.

فالماركسية ترفض الأساس الديني لتقسيم فئات المجتمع، أو الأساس الأخلاقي والسلوكي، فلا معني لأن تقول في ضوء سياسة (الاشتراكية الشيوعية) مسلم ومسيحي، أو مؤمن وملحد، إنما تقول فقط عامل أو برجوازي، ثمّ تحدد الموقف على هذا الأساس وحده.

□ - مبدأ ديكتاتورية البروليتاريا:[٢]

(ديكتاتورية البروليتاريا) هي المرحلة التي تسبق المجتمع الشيوعي الذي تزول منه الطبقية والطبقات والذي يغلق فيه آخر ملف للملكية الخاصة.

وفي مرحلة (ديكتاتورية البروليتاريا) تقوم السياسة الحاكمة

(١) ضد دوهرنك 27:2.

(٢) تستعمل الصين الشعبية في تطبيق هذا المبدأ قدراً من المرونة وبذلك تختلف عن السياسة السوفيتية التي لا تسمح بأيّ تراخي، أو تواني في الطريق نحو المجتمع الشيوعي اللاطبقي.

بالتمهيد للمجتمع الشيوعي، فتصفّي الملكيات الخاصة تماماً، وتسحق كاملاً طبقة البرجوازية، وتتجاوز كل الأخلاقيات السائدة من أجل نقل المجتمع إلى أخلاق الشيوعية العالمية، وفي طريق هذه المهام تستخدم (ديكتاتورية البروليتاريا) أقسى أشكال العنف مع الطبقة البرجوازية وتمنعها من أيّ حق من حقوقها _ المزعومة _ سوى حق الموت.

نقرأ معاً بعض النصوص:

كتب لينين:

(إن ديكتاتورية البروليتاريا هي الحرب الأكثر بطولة والأشد قسوة، التي تخوضها الطبقة الجديدة ضد عدو أقوى ضد البرجوازية التي تتضاعف مقاومتها من جرّاء سقوطها بالضبط...

إن ديكتاتورية البروليتاريا لا غنى عنها، وإنه لمن المستحيل التغلب على البرجوازية دون حرب طويلة، عنيدة، مستميتة).(١)

وحول ما تعنيه ديكتاتورية البروليتاريا، يكتب لينين نفسه نهاية عام(1920م) قائلاً:

(المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئاً آخر غير السلطة التي لا تحدّها قيود شرعية ولا تعترضها مبادئ، والتي تقوم مباشرة على العنف).(٢)

والماركسيون يفهمون ديكتاتورية البروليتاريا بوصفها ديمقراطية لأكثرية الشعب، محاذاة القمع الضروري للأقلية المستثمرة.(٣)

* * *

---

(١) عن المؤلفات الكاملة/ لينين 17:1 و18.

(٢) عن المؤلفات الكاملة:31.

(٣) مختارات لينين 2861.

وما يهمنا الإشارة إليه بصدد التعليق على مبدأ (ديكتاتورية البروليتاريا) أن الطبقة العمّالية نفسها لم تنعم بهذه الديمقراطية المخصّصة لها.

فالديمقراطية كلها للعمال، وللعمال وحدهم _ هكذا تقول الماركسية _ ولكن لأن الطليعة الحزبية أكثر وعياً ونضجاً، وأقدر على خوض الصراع السياسي، بينما الجماهير العمالية تعيش رواسب الماضي، وحتّى خلفيات عهد الاقطاع والرأسمالية الفكرية والنفسية، إذن يجب أن يؤجل حق ممارسة الديمقراطية لهؤلاء العمال.

ويجب أن يخضع العمّال _ بالتوعية أو بالعنف الثوري _ لإرادة هذه الطليعة القيادية وسواء أكانت هذه الطليعة الحزبية من الطبقة العمّالية نفسها أم ذات جذور رأسمالية.

يجب أن يتعلموا دائماً كلمة (نعم)، وإذا أرادوا غيرها فإن صحاري سيبريا الجليدية تنتظرهم.

إن ديكتاتورية البروليتاريا لم تعد تعني _ في الممارسة الشيوعية _ ديمقراطية لأكثر الشعب كما يقول الزعماء الماركسيون، إنها أصبحت ديكتاتورية على العمّال أنفسهم.

إن أبرز الانتقادات التي وجهها الدستور اليوغسلافي _ الماركسي بالطبع _ سنة (1963م) للسياسة السوفيتية الستالينية كان يتعلق بهذه النقطة بالذات.

(بدلاً من العمل على تلاشي الدولة، عمل النظام السوفياتي على تطوير طبقة مميزة من البيروقراطيين.

ولم يعد الحزب الشيوعي السوفياتي تجسيداً للبروليتاريا، أو

للجماهير بل تجسيداً لطبقة جديدة، تتألف من أقلية حاكمة تضم أعضاء الجهاز والموظفين والتقنيين...).[١]

ورغم أن الماركسية تؤكد بأن السلطات كلها للعمال وحدهم في مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا، إلاّ أن ممثلي العمال هم الذين يمارسون وحدهم السلطة.

ولكن من الذي يمثل هؤلاء العمال؟ هنا تقول الماركسية أن الحزبيين الشيوعيين هم وحدهم الذين يحق لهم تمثيل العمال، والاشتراك في مجالس السوفيات، والحزب هو الذي يعيّن هؤلاء المرشحين، ولا يملك العمّال أكثر من التصويت في انتخابات غير تنافسيّة.

ينص الدستور السوفياتي لسنة(1936م) في المادة (3) على ما يلي:

(كل السلطات في الاتحاد السوفياتي هي ملك للعمال من المدينة أو الريف الممثَّلين في سوفييت مجالس نواب العمال).

ولكن من ناحية أخرى نجد أن المادة (126) من الدستور السوفياتي لنفس العام تنص على:

(إن المواطنين الأكثر نشاطاً والأكثر وعياً من الطبقة العاملة وغيرها يتحدون في الحزب الشيوعي للاتحاد السوفياتي، هذا الحزب الذي يعتبر طليعة لكل تنظيمات العمال على الصعيد الاجتماعي، وعلى صعيد الدولة).[٢]

وهكذا تفقد ديمقراطية العمال محتواها الحقيقي لأنهم لا يملكون إلاّ حقاً واحداً هو الالتحاق والاتحاد مع الحزب الشيوعي، وكل محاولة غير ذلك تعتبر خروجاً على ديكتاتورية البروليتاريا.

---

(١) القانون الدستوري والمؤسسات السياسة/ أندريه هوريو 2:81 و82.

(٢) المصدر السابق.

□ - **مبدأ (قيمومة الحزب) على الشعب:**

الجماهير هل تستطيع أن تخوض الصراع الطبقي السياسي وتخرج منه ظافرة بدون قيمومة فئة معينة أم لا؟

وإذا كان لا بدَّ من قيم _ حتّى يشرف ويوجّه مسيرة الجماهير _ فمن هو هذا القيم؟ وما هي مواصفاته؟

ثمّ ما هي طبيعة صلاحياته وحدودها؟ وما هي علاقته بالجماهير؟

آمنت الديمقراطية _ ولو نظرياً _ بأن الشعب قادر على إتمام مسيرته التكاملية بنجاح، ودون حاجة إلى ممارسة وصاية، أو قيمومة فئة معينة.

وآمنت الماركسية _ على العكس من ذلك بأن العفوية _ التلقائية لا يمكنها في يوم من الأيام أن تهب للشعب انتصاراً حاسماً على أعدائه الطبقيين الألداء، فلا بدَّ من فئة ترسم مسيرته، وتكشف نقاط الخطر ونقاط الأمان، وتسلّط له الأضواء الكافية.

وتجيب الاشتراكية الشيوعية عن سؤال من هو هذا القيّم؟ بالقول: أنه الحزب الشيوعي وحده الذي وعى جيداً مرحلته، ومحنة الطبقة التي ينتمي إليها، وأشكال الصراع السياسي الذي تعيشه المرحلة.

وهكذا اعتمدت السياسة الاشتراكية الشيوعية مبدأ (قيمومة الحزب) وفي هذا المضمون نقرأ عدة نصوص:

كتب بوليتزر:

(إن حزب البروليتاريا السياسي هو صاحب الدور القائد والموجه في نضالها الطبقي، وبدون الحزب المسلّح بالنظرية العلمية والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجماهير لا يمكن للبروليتاريا أن تحقق النجاح في نضال أعدائها الطبقيين).[1]

---

(١) عن المادية التاريخية/ تعريب أحمد داود249.

وأمّا لينين فقد قال ناقداً اليساريين ورافضاً تجربتهم:

(دع اليساريين يمتحنون أنفسهم في العمل في النطاق الوطني والدولي، دعهم يحاولون التمهيد لديكتاتورية البروليتاريا (ثمّ تحقيقها) بدون حزب ذي مركزية قوية، وطاعة حديدية).[١]

أمّا لماذا لا تستطيع الجماهير أن تستغني عن هذا الحزب؟ ولماذا لا يمكن أن تسير عجلة التاريخ الحتمي الذي ينتهي بفوز الشيوعية بدون هذا الحزب؟ فهذا ما يجيب عنه بوليتزر قائلاً:

(وضرورة مثل هذا الحزب معطى أساسي من معطيات الاشتراكية العلميّة، وهو يتفق مع تعاليم النزعة المادية الجدلية والتاريخية، فلماذا؟

لأنه إذا صح أن البروليتاريا التي تستغلها البرجوازية مضطرة مادياً للنضال ضدّها، فلا يعني ذلك قط أن وعيها الاشتراكي تلقائي، لأن نظرية التلقائية معارضة للماركسية والنظرية الثورية علم، وليس هناك من علم تلقائي.

ولقد قام لينين في كتابه (ما العمل) بنقد كلاسيكي للتلقائية...

ويلاحظ لينين أن حركة البروليتاريا التلقائية لا يمكن أن تؤدي بالبروليتاري إلى أبعد من مرحلة تأليف النقابات التي تضم العمال من مختلف المعتقدات السياسية وتهدف للنضال من أجل رفع مستوى الحياة والأجور، ولكن ليس هناك من نقابة، _ بصفتها هذه _ تحمل للعمال ما يحمله الحزب السياسي الماركسي الذي هو أمل الثورة والعلم الثوري...).[٢]

(١) مختارات لينين/ (مرض اليسارية الطفولي في الشيوعية) 1194.

(٢) أصول الفلسفة الماركسية/ بوليتزر 4091 -412.

ولكن لماذا يكون الحزب الشيوعي وحده هو صاحب هذه القيمومة والوصاية؟ فيجيب عن ذلك ماركس قائلاً:

(الشيوعيون _من الناحية العلمية _ه م القسم الأكثر تقدماً، وتصمي‌ماً بين أحزاب الطبقة العاملة في البلاد، هذا القسم الذي يدفع ببقية الأقسام إلى الأمام، وهم من الناحية النظرية لهم ميزة على بقية القطاعات البروليتارية، إنهم يتفهمون بوضوح خط السير، والشروط والنتائج النهائية العامة لحركة البروليتاريا).[1]

* * *

ولسنا نريد أن نقف طويلاً عند مناقشة هذه النقطة بالذات، وسوف نكتفي بالإشارة إلى حقيقة تنبّه إليها القادة السوفييت أنفسهم بعد انتصار ثورة أكتوبر مباشرة.

لقد سبق وعي العمال التلقائي وعي الحزب. واستطاع العمال أن يتجاوزوا مستوى تأليف النقابات إلى مستوى الشروع بالثورة!

واستطاعت هذه المبادرة التلقائية جرّ الحزب، ومفكري الحزب، إلى الإيمان بأن وقت الثورة قد حلّ.

لسنا نريد أن ننتصر للعفوية، والتلقائية، ولسنا ننكر دائماً دور الأحزاب بوصفها الطلائع الواعية والناضجة، لكن ما ننكره هو افتراض عقم الحركة الجماهيرية حينما تفقد الحزب من بين صفوفها.

الجماهير ربما تخلو من حزب حقاً، لكنها إذا استطاعت أن تجد

---

(١) عن مقدمة في نظريات الثورة/ أ. س. كوهون.

القائد ماثلاً في فرد، أو فئة أخرى غير الحزب، فسوف لا يمكن حينئذٍ افتراض أنها حركة عقيمة حليفة الخسران!![١]

لقد اعترف لينين عام(1906م) بهذه الحقيقة قائلاً:

(تغيّر الشروط الموضوعية للنضال الذي كان يفرض ضرورة الانتقال من الأحزاب إلى الانتفاضة توقعتها البروليتاريا قبل قادتها بوقت طويل).[٢]

وهكذا تشهد صحيفة الوكسمبور (فبراير1906م):

(بأن الجماهير كانت كما يحدث ذلك كثيراً وغالباً، في اللحظة الحاسمة من المعركة تدفع عفوياً الزعماء أمامها، وتحثّهم على تبني أهداف أكثر تقدماً).[٣]

وفي هذا أيضاً كتب (تروتسكي):

(من الثابت أن عناصر القاعدة التي تغلبت على معارضة تنظيماتها الثورية الخاصة هي التي فجّرت ثورة فبراير وانتقلت المبادرة عفوياً إلى شريحة من البروليتاريا المستغلَّة المسحوقة، أكثر من غيرها عاملات النسيج اللواتي كان بينهم عدد لا بأس به من نساء الجنود...).[٤]

ويبقى هذا السؤال:

لماذا نفترض دوماً أن الحزب هو أكثر الفئات إخلاصاً لأهداف البروليتاريا الحقيقة؟

---

(١) حول هذه النقطة نرجو من القارئ مراجعة كتاب خصّصه مؤلفة لنقد هذه القضيّة، وهو كتاب (التنظيم الثورى الحديث) لعفيف الأخضر.

(٢) الكتاب المذكور:77.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

هب أنه أكثر نضجاً ووعياً لكن كيف نبرهن على أنه الأكثر إخلاصاً لمصالح الطبقة، ولمبادئ المادية التاريخية؟

إن قيمومية الحزب قد تحولت إلى ديكتاتورية الحزب على العمال.

ثمّ سقطت ديكتاتورية الحزب في قبضة اللجنة المركزية المشرفة على مسيرة الحزب، ثمّ انتقلت ديكتاتورية اللجنة المركزية إلى ديكتاتورية الأمين العام للحزب.

وهكذا تحوّلت قيمومة الحزب إلى ديكتاتورية الحزب، ثمّ تحوّلت هذه الديكتاتورية الحزبية إلى ديكتاتورية الفرد الواحد، وهي أسوء أشكال الديكتاتورية.

إن الماركسية لم تقدّم أي دليل على فرضياتها الخيالية، ولم تكشف من واقع التاريخ ما يدعم وجهة نظرها.

* * *

الفصل الثالث

مبادئ السياسة الإسلاميّة

السياسة الإسلاميّة جزء من كل:[1]

ونحن ندرس السياسة الإسلاميّة لا ينبغي أن نغفل عن هذه الحقيقة، حقيقة أن السياسة الإسلاميّة جزء من كل.

وهي حقيقة عامة، لا تختص بالمجال السياسي في الإسلام، فالإسلام كله وحدة واحدة مترابطة، وفصل أيّ جزء من أجزائه عن سائر الأجزاء الأخرى يمنع عن رؤية ذلك الجزء رؤية حقيقية صحيحة، وتقييمه بالشكل اللازم.

وهكذا فالسياسة الإسلاميّة جزء من كل.

والاقتصاد الإسلامي جزء من كل.

والتربية الإسلاميّة جزء من كل.

والتشريع الجنائي الإسلامي جزء من كل.

والنظام الاجتماعي الإسلامي جزء من كل.

سلسلة حلقات مترابطة تشكل بمجموعها منهجاً كاملاً لحياة الإنسان.

---

(١) استلهمنا هذه النقطة من فصل كتبه أستاذنا الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، تحت عنوان (اقتصادنا الإسلامي جزء من كل) في كتاب اقتصادنا، نأمل بالقارئ الكريم مراجعته، فإنه يلقي ضوءً في طريق التعرّف على وحدة النظام الإسلامي، وترابط أجزائه.

وعلى هذا الأساس فإن تقييم السياسة الإسلاميّة يجب أن لا ينفصل عن أمرين:

الأمر الأوّل: دراسة طبيعة المحيط الاجتماعي الإسلامي الذي يراد ممارسة هذه السياسة فيه.

ونحن نقصد بـ(المحيط الاجتماعي) طبيعة العلاقات الاجتماعية، والأوضاع النفسية التي يغرسها الإسلام وينشؤها بين أفراد المجتمع.

العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

العلاقة بين الغني و الفقير.

العلاقة بين العامل وربّ العمل.

العلاقة بين الشعب والدولة.

العلاقة بين أفراد الشعب بعضهم مع البعض الآخر.

ففي المجتمع الإسلامي تقوم هذه العلاقات وأمثالها على أساس من المفاهيم الدينية، والعواطف التي توجدها تلك المفاهيم.

المجتمع الإسلامي تحكمه مفاهيم الإسلام كمفهوم المسؤولية، والصبر، والنصر والبلاء، والعمل الصالح، والنصح، والرزق، والإنفاق، والتقوى، والتوكل والمواساة، والأخوّة، إلى غير ذلك من المفاهيم التي تترسخ وتتعمّق لدى أبناء المجتمع المسلم حتّى تجعل عواطفهم ومشاعرهم من طبيعة أخرى تختلف عن طبيعة العواطف والمشاعر التي يعيشها مجتمع رأسمالي، أو مجتمع شيوعي، أو مجتمع لا تحكمه القيم الدينية.

إن دراسة المذهب السياسي في الإسلام يجب أن تكون مقرونة إلى فهم أبعاد التركيب الاجتماعي، الثقافي، النفسي، ومقرونةً إلى طبيعة الترابطات والعلاقات القائمة في ضوء ذاك المحتوى الثقافي والنفسي،

إن دراسة السياسة الإسلاميّة مقرونةً إلى ذلك كله يمكن أن نأمل لها النجاح، ونفترض فيها صدق النظرة، وشمولها، وعمقها.

أما دراسة السياسة الإسلاميّة بعيدة عن ذلك كله، فإنها أشبه بدراسة نبتة في غير محيطها الزراعي، ومثل هذه الدراسة من دون شكّ سوف تجهل مصادر القوة والحياة والنمو لهذه النبتة.

هنا نقتطع نصاً مما كتبه الإمام الشهيد الصدر حول هذا الموضوع، فقد تحدّث عن حقيقة أن الاقتصاد الإسلامي جزء من كل. مشيراً إلى الأرضيّة التي يجب أن يدرس الاقتصاد الإسلامي مقروناً بها قائلاً:

(وتتكون التربة أو الأرضية للمجتمع الإسلامي.. مما يلي:

أوّلاً: (العقيدة) وهي القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي، التي تحدّد نظرة المسلم الرئيسية إلى الكون بصورة عامة.

ثانياً: (المفاهيم) التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء على ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة.

ثالثاً: (العواطف) والأحاسيس التي يتبني الإسلام بثّها وتنميتها إلى صف تلك المفاهيم، لأن المفهوم ـ بصفته فكرة إسلاميّة عن واقع معين ـ يفجر في نفس المسلم شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع، ويحدّد اتجاهه العاطفي نحوه.

فالعواطف الإسلاميّة وليدة المفاهيم الإسلاميّة.

والمفاهيم الإسلاميّة بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الإسلاميّة الأساسية).[1]

الأمر الثاني: كما يجب أن لانفصل بين القسم السياسي من النظام الإسلامي المتكامل، وبين الأقسام الأخرى في سائر المجالات الاجتماعية.

(١) اقتصادنا 310.

فيجب أن نأخذ بعين الاعتبار النظام الاقتصادي في الإسلام، وموقفه من الملكية الخاصة، ملكية الدولة، والملكية العامة، الضرائب والنفقات، وهكذا النظام التربوي، ونظام القضاء، وما يقدّمه الإسلام في هذه المجالات من أطروحة خاصة لمعالجة المشاكل متنافسة مع بعضها.

هذان أمران يجب أن لانفصل دراسة السياسة الإسلاميّة عنهما.

أوّلاً: المحيط الاجتماعي الذي يكوّنه الإسلام.

ثانياً: سائر أجزاء النظام الإسلامي.

* * *

وفي الأغلب فإن الدراسة التجزيئية التي تأخذ بعض أجزاء النظام الإسلامي مفصولة عن المحيط الاجتماعي الإسلامي، ومفصولةً عن الأجزاء الأخرى في الأُطروحة الإسلاميّة هي التي أدت إلى سوء التقدير وسوء التقويم، وضياع الحقيقة، على كثير ممن درس النظام السياسي في الإسلام.

كما أن المراقبين السياسيين الذين لا يدركون طبيعة المجريات السياسية في المجتمع الإسلامي، ويبتعدون كثيراً في تحليلها وتقويمها، هؤلاء يتورطون بهذا الخطأ في التحليل والتقويم نتيجة إغفالهم الإطار الديني والمحيط الاجتماعي الذي ينشؤه الإسلام، وإغفالهم سائر عناصر الشريعة الإسلاميّة في معالجتها للواقع الاجتماعي.

سنشير ـ على سبيل المثال وبشكل سريع ـ إلى بعض القضايا والمفاهيم الإسلاميّة التي يرتبط بها المذهب السياسي في الإسلام.

السياسة الإسلاميّة وعقيدتنا في (الله):

في المعتقد الإسلامي كما هو في الشعور الإسلامي، الله تعالى هو الحاكم الأعلى، وهو مصدر جميع السلطات، وإليه تنتهي جميع القرارات، لأنه هو مصدر الخلق والتكوين، وواهب الحياة ومقوّمات الحياة.

فكما أنَّ له الخلق والإبداع، كذلك له الأمر والنهي. وكل صلاحيات الأمّة والإمام هي معطيات مستمدّة منه تعالى.

الأمّة لا تملك سلطة تشريعية بمعزل عن شريعة الله، ولا سلطة قضائية بمعزل عن شريعة الله وحدوده، ويجب أن تتقيد السلطة التنفيذية بكل ما فرض عليها في الشريعة الإلهية.

وهكذا وجدنا كيف يُنتج المعتقد الديني تصوراً سياسياً، إن هذا التصور السياسي حول موقع الأمّة يرتبط بشكل وثيق بالمعتقد الإسلامي في (الله)، وأنه تعالى لم يخلق الخلق ليتركهم لأنفسهم سدى، ويفوّض إليهم أمور التشريع والنظام، وإنما كما وهبهم عقلاً يستعينون به لإدارة شؤونهم الحياتية، كذلك بعث لهم رسلاً مبشرين، ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب والحكمة.

ولولا هذا الاعتقاد لم يكن هناك معنى لافتراض أن الله تعالى هو الحاكم الأعلى، وأنه مصدر جميع السلطات، وأنه يجب التقيد بشريعته تبارك وتعالى.

السياسة الإسلاميّة ومفهوم (التدخل الإلهي):

التدخل الإلهي يعبر عنه أكثر من نموذج.

التوفيق، والتسديد، والعصمة، والعون، والبركة، والنصر، وغيرها من نماذج الإشراف الإلهي المباشر، وعنايته بالحياة الاجتماعية لهذا الإنسان، ومجرى تجربته الدينية.

إن فكرة (التدخل الإلهي) التي يطرحها ويؤمن بها الإسلام، تعين _ مع ضمانات أخرى طبعاً _ في الإجابة على هذا السؤال:

كيف نضمن عدم إخفاق التجربة الإسلاميّة بانحراف قادتها، أو تورطهم في أخطاء سياسية من شأنها الإطاحة بالسيادة الإسلاميّة؟

كيف نضمن فوز التجربة الإسلاميّة على أعدائها في الداخل والخارج، في الوقت الذي تريد هذه التجربة _ على الدوام _ أن تلتزم في تعاملها السياسي بالقيم الأخلاقية العادلة، بينما أعداؤها يتربصون بها الدوائر، وينسجون لها الشباك، ويمكرون بها أشد المكر، متجاوزين كل قيمة، وكل أخلاق، وكل عرف إنساني؟

كيف نضمن انتصار هذه التجربة وهي لا تمارس سياسة الانتهاز، والنفعيّة والمراوغة، والأكاذيب؟

كيف نضمن انتصار هذه التجربة وهي ترفض التنازل لأيّ اتجاه لا يؤمن بمبادئها، ولا يلتزم بحدود الله، وترفض بشكل قاطع الركون إلى الذين ظلموا...؟

إن مفهوم (التدخل الإلهي) وشروطه يساعد على فهم الرؤية الإسلاميّة حول هذه الأزمة.

هذا المفهوم الذي تحدّث عنه موسى عليه السلام حينما قال له قومه:

﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾.

فقال:

﴿كَلاَّ إِنَّ مَعِي رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾.[1]

---

(١) الشعراء:62.

هذا المفهوم الذي لجأ إليه الرسول ﷺ يوم بدر قائلاً:

«اللهم إن تهلك هذه العصابة لا تُعبد».(١)

بعد أن كانت كل الموازين المادية قاضية ب أن تكون الغلبة لقريش التي فاقت المسلمين عدة، وعدداً.

هذا المفهوم الذي تحدّث القران الكريم عن شكل من أشكاله وهو (التسديد والعصمة) للقائد الرسول ﷺ، في قوله تعالى:

﴿وَلَوْ لا أَنْ ثَبَّتْناكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾.(٢)

وفي قوله تعالى:

﴿إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.(٣)

وتحدّث في أكثر من آية عن التدخل الإلهي في نصر المؤمنين، وردّ جحافل الكافرين، وكشف مؤامراتهم، وهزم جمعهم، وتثبيت المؤمنين.

إننا حين نضع في الحساب قانون (التدخل الإلهي) ستبدو المعادلة الإسلاميّة صحيحة، وناجحة تماماً، وتبدو كفة السياسة الإسلاميّة هي الراجحة رغم كل الصعوبات والقيود التي يفرضها الالتزام الأخلاقي والإنساني.

وهكذا فمن أجل تقويم صحيح للسياسة الإسلاميّة يجب أن نضع بعين الاعتبار مفهوم (التدخل الإلهي).

---

(١) تاريخ الطبري 1342.

(٢) الإسراء:74.

(٣) الأحزاب:33.

السياسة الإسلاميّة ونظرية استخلاف الجماعة:

في التصور الإسلامي الأرض لله والملك لله.

﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾.(١)

الأرض له، والمال له وكل شيء انتهت إليه يد الإنسان فهو لله تعالى وحده، والله تعالى استخلف الإنسان على الأرض وثرواتها فقال:

﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾.(٢)

فالجماعة الإنسانية كلها هي المستخلفة، وهي كلها _ بالاشتراك _ صاحبة الحق في ثروات هذه الأرض وعطائها.

وبعد هذا الاستخلاف العام يأتي استخلاف الأفراد واحداً واحداً، فالمال المشترك، والثروة العامة، لكل الناس توزّع بينهم حسب جهودهم وحسب مصادر التملك التي وضعها الاقتصاد الإسلامي، وحسب ما تقتضيه تلك المصادر تنتقل الملكية من وصفها ملكية مشتركة عامة إلى كونها ملكية فردية خاصة.

فاستخلاف الإنسان على ثروات الأرض يمر بمرحلتين.

1 _ استخلاف الجماعة الإنسانية كلها.

2 _ استخلاف الفرد في حدود ما لا يزاحم حق الجماعة.

وفي ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم ونفسر المذهب الإسلامي في تدخّل الدولة في ملكيات الأفراد وحريتهم السياسية والاجتماعية، من حيث إن الجماعة كلها هي المستخلَفة على هذه الأرض، وهي المسؤولة عن تدبير حياتها الاجتماعية، والدولة هي الوصيّة على حقوق الجماعة كاملة، فمن حقّها إذن التدخل في شؤون الأفراد من أجل الصالح العام.

---

(١) النحل:53.

(٢) الحديد:7.

السياسة الإسلاميّة والمحيط الاجتماعي:

المذهب السياسي في الإسلام يراد تجربته وممارسته في محيط إسلامي، وفي مجتمع رسخت فيه روح الإسلام أفكاراً، وأهدافاً، ومشاعراً ولا أحد يدّعي أن التجربة السياسية الإسلاميّة ستنجح إذا أُريد ممارستها في مجتمع بعيد عن روح الإسلام، وسوف لا يكون المذهب السياسي في الإسلام قادراً على إثبات جدارته، ونجاحه في جو اجتماعي غير إسلامي، إن السياسة الإسلاميّة موضوعة لمجتمع إسلامي، مجتمع يعيش حالة المسؤولية دائماً انطلاقاً من مبدأ:

«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».[1]

مجتمع يرى كل فرد من أفراده أنه جندي في خدمة الدولة، وعضواً في أمّة تدعو إلى الخير، وتأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر. مجتمع يعيش و يجسّد مفاهيم الإيثار، والخير، والإحسان، والعمل الصالح، مجتمع يرى أن أيّ تنازل في هذه الدنيا عن مصلحة شخصية، وأيّ جهد في هذه الدنيا يقدّم لخدمة الأمّة، هو جهد غير ضائع، وإنّما يقابل بجزاء مضاعف في الحياة الأخرى. مجتمع يشعر كل واحد من أفراده بأنه في المسؤولية سواء مع الحاكم حتّى لكأنه هو الحاكم، فيبادر إلى الرقابة الدائمة، والمحاسبة المتواصلة، ويحرص على تنفيذ وتطبيق حكم الله في الأرض على نفسه، وعلى الآخرين، مهما كانوا ومن كانوا.

مجتمع يعيش مفهوم الشهادة، وأنها حسنة لا تضر معها سيئة.

مجتمع يعيش دائماً مفهوم الحلال والحرام، ما يرضي الله وما لا يرضيه.

---

(١) صحيح البخاري 2:6.

في مثل هذا المجتمع، وعلى قبضات أبناء هذا المجتمع تتكسر كل المؤامرات وتنكشف كل الأباطيل والخدع. وينهزم كل المصلحيين والنفعيين، وهنا يثبت المذهب السياسي في الإسلام جدارته ونجاحه.

صورة المجتمع بالشكل الذي عرضناها ليست خيالاً محلّقاً، ولا إغراقاً في الوهم السراب.

إننا نقصد المجتمع الذي يعيش ذلك الجو بدرجة متناسبة قد تزيد وقد تنقص، لكنه _ على أيّ حال _ مجتمع شهد تربية إسلاميّة طويلة المدى حتّى ترسخت في أوسع قطاعاته هذه المفاهيم، وهذه الروح.

وفي مثل هذا المجتمع نستطيع أن ندرس السياسة الإسلاميّة ونحكم عليها بالنجاح أو الفشل، وهذا هو ما نعنيه بالترابط بين المذهب السياسي في الإسلام وبين المحيط الاجتماعي السليم.

* * *

إن ما نستخلصه من هذه المقدمة هو التأكيد على ضرورة دراسة السياسة الإسلاميّة باعتبارها وحدة متكاملة مع سائر المبادئ والمناهج الإسلاميّة، كما هو الشأن في سائر المذاهب الأخرى التي لا يصح أن ندرسها بصورة تجزيئية دون وضعها في الإطار المناسب لها.

مبادئ السياسة الإسلاميّة:

بعد هذه الملاحظة نعود لاستعراض مبادئ السياسة الإسلاميّة كما درسنا المبادئ السياسية لكل من النظرية الغربية والنظرية الماركسية فنقول:

إن أهم المبادئ في السياسة الإسلاميّة خمسة:

1 _ مبدأ حاكميّة الله.

2 _ مبدأ حكومة الأمّة.

3 _ مبدأ التزام القيم الأخلاقية.

4 _ مبدأ شهادة الأمّة الإسلاميّة.

5 _ مبدأ قيمومة الإمام.

□ - مبدأ حاكميّة الله:

يعتبر هذا المبدأ من أساسيات الفكر الديني وقد قال الله تعالى:
﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾.(١)

وقال تعالى:
﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ﴾.(٢)

إن مبدأ (حاكميّة الله) يعني الحقيقة التالية:

كما أن الحاكميّة التكوينية لله تعالى، فكذلك له الحاكميّة التشريعية.

وكما أنه تعالى بيده الوجود والعدم، والخلق والإفناء، والمنع والعطاء، فكذلك بيده الأمر والنهي، والقبول والرفض، وحينما دعت الأديان _ كل الأديان _ إلى الله، دعت إلى التزام شريعة الله.

فـ(الله) في المفهوم الديني الصحيح _ كما تقدم _ ليس تاركاً لشأن هذا الإنسان، ولا معرضاً عنه، وإنما هو مشرف عليه، مريد لخيره، ومن هنا فقد أرسل له رسلاً، وأنزل له رسالات.

---

(١) الأنعام:57.

(٢) المائدة:44.

ويهمّنا _ في الابتداء _ الإشارة إلى هذه الحقيقة:

كما اعتمدت السياسة الإسلاميّة، وانطلقت من مبدأ (حاكميّة الله)، كذلك وفي عين الوقت أقرَّت وانطلقت من مبدأ (حكومة الإنسان).

تقول المادة السادسة والخمسون من القانون الأساسي للجمهورية الإسلاميّة في إيران:

(الحاكمية المطلقة على الإنسان والعالم هي لله، وهو الذي منح الإنسان حق المالكية على مصيره الاجتماعي، ولا يستطيع أحد سلب الإنسان هذا الحق الإلهي أو توظيفه لمصالح فرد أو مجموعة خاصة).

يجب أن نقذف بعيدا الصورة السوداء التي خلّفها رجال الكنيسة في القرون الوسطى، حين حكموا الناس باسم الدين، وباسم الإله، ولم يكن الحاكم في الحقيقة غير مصالحهم، وأغراضهم الشخصية.

في تلك الحكومات التي حملت اسم الله، واسم الدين، لم يكن الحاكم هو الله، ولا الدين.

لم يكن المستبد، والمتسلط، والرجل القمعي، والنفعي، هو رجل الدين بالمعنى _ الذي تعنيه هذه الكلمة _ وإنما كان الرجل المتاجر بالدين الذي تقمّص شخصية رجل الدين بدون حقّ.

إذن، حينما نفترض أن الدولة الإسلاميّة دولة دينية، وأن السياسة الإسلاميّة سياسة دينية، يجب أن نطرح جانباً مخلفات عهد (محاكم التفتيش) و(صكوك الغفران) التي مارس فيها القسس والبابوات أبشع أنواع التسلط والاستبداد.

(حاكميّة الله) في السياسة الإسلاميّة ليست مفصولة عن خدمة الإنسان، ولا مهملة لمصالحه، إنها جنباً إلى جنب مع محاولة تحكيم

الإنسان نفسه، وترشيد حركته السياسية ليكون هو الشاهد على عملية تطبيق حكم الله في الأرض.

وقد يمكن اعتبار الآية الكريمة التي تتحدّث عن أهل الكتاب أفضل شارح لهذا الجميع بين المبدأين:

﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ ما ثُقِفُوا إِلاَّ بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ﴾.[1]

حيث تفيد الآية ـ حينما نأخذ بإطلاق دلالتها ـ أنَّ النجاح الاجتماعي والسياسي يعتمد على أساسين، ويرتبط بحبلين: هما حبل الله وحبل الناس (الشعب).

الاتصال بالله، والاتصال بالناس.

والإخلال بأيّ واحد من هذين الأساسين، وإهمال أيّ واحد من هذين الحبلين ينتج الخسران، الذل، الضياع ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ﴾.

وفي ضوء ذلك سيكون أحد المؤهلات المطلوبة في شخصية الحاكم الإسلامي كما هو أحد المقاييس في شرعية الحكومة الإسلاميّة هو صدقها وجدّيتها في خدمة الناس والعمل على توفير أفضل الفرص الثقافية والاجتماعية والسياسية لهم من أجل تحمّلهم مباشرة مسؤولية الخلافة الصالحة في الأرض.

ويجتمع ـ مرة أخرى ـ مبدأ حاكميّة الله، ومبدأ حكومة الناس في الحديث الشريف عن الرسول الأكرم ﷺ:

«لا تصلح الإمامة إلاّ لرجل فيه ثلاث خصال:

ورع يحجزه عن معاصي الله.

---

(١) آل عمران112.

وحلم يملك به غضبه.

وحسن الولاية على من يلي حتّى يكون لهم كالوالد الرحيم».[١]

مداليل مبدأ حاكميّة الله:

هناك عدة مداليل لهذا المبدأ:

أ ــ الدستور الإلهي:

أوّل ما يعنيه مبدأ (حاكميّة الله) في السياسة الإسلاميّة خضوعها للدستور الإلهي التي تمثله شريعة الإسلام.

قال الله تعالى:

﴿إِنَّما كانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنا وَأَطَعْنا﴾.[٢]

﴿وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾.[٣]

الشريعة الإسلاميّة لا تضع قانون (الأحوال الشخصية) وحده، إنها تضع للدولة أهدافها ومسؤولياتها.

---

(١) أصول الكافي 1: باب ما يجب من حق الإمام على الرعية.

الجدير بالإشارة هنا هو أن الحديث عن حكومة الناس لا يعني بالضرورة أكثر من سعي الحكومة وجدّيتها في العمل على خدمة الناس وتعبئة طاقاتهم وترشيد حركتهم وفتح الآفاق لهم من أجل حمل الأمانة الإلهية وممارسة دورهم في قيادة التجربة السياسية، وليس من مسؤوليتها بعد ذلك أن يستجيب الناس لندائها، ويتحركون وفق خطها ومنهجها، فربما أعرض الناس عن كل ذلك وأدبروا عن شريعة الله، كما حدث في مسيرة الأمم مع الأنبياء عليهم السلام وكما حدث في مسيرة الأمّة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

(٢) النور:51.

(٣) الأحزاب:36.

تحدد صفات الحاكم وشروطه وصلاحياته.

تحدد علاقة الشعب بالدولة، وعلاقة الدولة بالشعب.

ومضافاً إلى كل ذلك فإن سياسة الدولة لا يجوز أن تتعدى أحكام الشريعة في كل المجالات الأخرى.

﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوها وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾.(١)

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِيها﴾.(٢)

السياسة الإسلاميّة تستلهم طريقتها، وخطواتها من شريعة الله، غير عابئة برغبات أحد مهما كان، ومن كان.

لقد قال أمير المؤمنين عليه السلام حينما دعاه الناس للخلافة:

«اعلموا أني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل، وعتب العاتب».(٣)

وفي السياسة الإسلاميّة لا يملك أحد حق الطاعة فيما لا يرضي الله، إنما الطاعة لله وحده، أو من فرض الله طاعته في حدود الشريعة الإلهية.

المؤرخون يذكرون أن زياداً ـ والي معاوية ـ بعث الحَكَم بن عمر والغفاري على خراسان فصابوا غنائم كثيرة فكتب إليه زياد:

«أما بعد فإن أمير المؤمنين كتب أن يصطفى له البيضاء والصفراء ولا تقسم بين المسلمين ذهباً ولا فضة».

فكتب إليه الحَكَم:

«أما بعد فإنك كتبت تذكر كتاب أمير المؤمنين، وإني وجدت

---

(١) البقرة:229.

(٢) النساء:14.

(٣) نهج البلاغة/ القسم الأوّل/ نص رقم:92.

كتاب الله قبل كتاب أمير المؤمنين، وإني أقسم بالله لئن كانت السماوات والأرض رتقاً على عبد فاتقى الله يجعل له من بينها مخرجاً والسلام».[١]

السياسة الإسلاميّة تهدف إلى تنفيذ حكم الله، والجري عليه. حتّى كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول فيما يروى عنه:

«إني والله لا أعطي أحداً، ولا أمنع أحداً، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت».[٢]

وهكذا يمكن أن نصف السياسة الإسلاميّة بأنها سياسة ملتزمة، متقيدة بأحكام الشريعة في حدودها، وفي أخلاقيتها.

لقد كان الإمام عليّ عليه السلام يقول وهو يحدّث عن الناس الذين أبوا إلاّ معصيته:

«وإني لعالم بما يصلحكم، ويقيم أودكم، ولكني لا أرى إصلاحكم بإفساد نفسي».[٣]

وكمثل آخر _ على ذلك _ القصة التي يرويها المؤرخون عن معارك صفين يوم استولى جيش الشام على الماء فمنع منه جيش الإمام عليّ عليه السلام، فلمّا استولى أنصار عليّ عليه السلام عليه، طلبوا منه أن يقطع الماء عنهم كما قطعوه من قبل إلاّ أن عليّاً رفض هذا الاقتراح وكتب إلى معاوية يقول له:

«إنّا لا نكافيك بصنعك، هلمَّ إلى الماء فنحن وأنتم فيه سواء».[٤]

---

(١) من حياة الصحابة/ الشيخ عمر يوسف 69:2.

(٢) المصدر السابق.

(٣) نهج البلاغة/ القسم الأول/ رقم:69.

(٤) وقعة صفين/ ابن مزاحم163.

ب _ الحرية التكامليّة:

والمدلول الثاني لمبدأ حاكميّة الله هو تحديد الحرية وتوجيه حركة الإنسان بالاتجاه الصحيح.

إن مبدأ (الحرّية التكامليّة) يمكن اعتباره مقابلاً لمبدأ (الحرية المطلقة) الذي تعلن عنه الديمقراطية.

فالإسلام يعترف بالحرية ما كان منها داخلاً في دائرة الأحكام الدينية التي تمثل خطاً لحركة تكامل الإنسان، فهي حرية تكامليّة وليست حرية مطلقة انفلاتيّة.

وباختصار يمكن وضع حدود الحرّية في الإسلام بما يلي:

أوّلاً: يتمتع المواطن المسلم بحرية في داخل إطار الحدود الدينية، فحريته السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية لا يسمح بها في خارج دائرة أحكام الدين، أما في داخل هذه الدائرة فهو يتمتع بحرية كافية، ولكنها أيضاً ليست مطلقة بل هي تكاملية:

(ذلك أن الهدف... هو تكامل ونضج الإنسان وحركته باتجاه النظام الإلهي، لكي تتوفر أرضية بروز وتفتح المواهب بهدف تجلي الأبعاد الإلهية للإنسان... حتّى يكون كل إنسان يطوي مسيرة التكامل مشغولاً ومسؤولاً عن الرشد والرقي والقيادة وهذا هو الذي يحقق حكومة المستضعفين في الأرض).(١)

أمّا حريته الدينية... فهو حرّ في اعتناق ما لا يتنافى مع أصول الدين، وما ثبت منه بالضرورة واليقين، أما في الردّة عن الدين، وإنكار الضروريات فلا يمنح الإسلام حرية (للمسلم) بذلك.

---

(١) القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية/ المقدمة/ أسلوب الحكم في الإسلام.

ومن هنا يحكم على المرتدّ في الدولة الإسلاميّة بالقتل.

ثانياً: أما بالنسبة إلى غير المسلمين من أهل الكتاب الساكنين في داخل الوطن الإسلامي والمصطلح عليهم بـ (أهل الذمة) فهم:

1 _ يتمتعون بحرّية دينية بمعنى أن الإسلام لا يفرض عليهم الإيمان بالمعتقدات الإسلاميّة، ولا يكرههم عليه، وذلك قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾.(١)

فطالما أنهم كانوا خارج دائرة الإسلام، فيسمح(٢) لهم البقاء على ما هم عليه.

2 _ يحق لهم ممارسة شعائرهم الدينية داخل بلاد الإسلام شريطة أن لا يؤدي ذلك إلى إفساد البيئة الإسلاميّة، وهتك معالم المجتمع الإسلامي.

3 _ لا يحق لهم الدعوة لثقافتهم الدينيّة في صفوف المسلمين، والدعاية إلى مذاهبهم، إنما يحق لهم _ فقط _ ممارسة شعائرهم الدينية وطقوسهم من غير محاولة نشرها بين المسلمين، والتبليغ إليها.

4 _ يمارس (أهل الكتاب) حقوقهم وحريتهم في بلاد الإسلام مع التزامهم بما تفرضه عليهم الدولة الإسلاميّة من ضرائب حسب الاتفاق الذي يتخذ من الطرفين.(٣)

5 _ يتمتعون بالحرية السياسية بحدود ما يضعه القانون.

---

(١) البقرة256.

(٢) السماح هنا سياسي دنيوي، أمّا في يوم الجزاء فإنهم يحاسبون على عدم إيمانهم وحسب قناعاتهم العلميّة وقيام الحجة الشرعيّة عليهم.

(٣) سبق مزيد إيضاح لهذه العبارة في الفصل العاشر لدى الحديث عن (المواطنة).

6 ـ يتم التعامل معهم على أساس العدل والإحسان، المشار إليه في الآية القرآنية:

﴿لا يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.[١]

وهو ما جاء في المادة الرابعة عشرة من قانون الجمهورية الإسلاميّة في إيران حيث تقول:

(على حكومة جمهورية إيران الإسلاميّة وعلى المسلمين أن يعاملوا غير المسلمين بالأخلاق الحسنة، والقسط، والعدل الإسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانية).[٢]

ثالثاً: ويبقى للدولة الإسلاميّة الحق في منع بعض النشاطات أو فرض بعض الالتزامات ـ غير الممنوعة أو اللازمة بأصل التشريع أو تكييف بعض الالتزامات الأخرى كالجزية مثلاً ـ حسب ما تراه صالحاً وضرورياً وفي حدود القانون، وتشمل هذه الفقرة المسلمين وغير المسلمين.

إنَّ الدولة الإسلاميّة وهي تتحرك في واقعيات بشرية مستجدة وغير ثابتة يحق لها إصدار قرارات حكومية وبنفس السياقات المرسومة في أصل التشريع بهدف السيطرة على ترشيد حركة المجتمع ومواجهة بعض التحديات المستجدة، وكما تمارس ذلك كل الدول ذات الأنظمة الديمقراطية.

فالدولة الإسلاميّة قد تتخذ قراراً بعدم السماح لمواطنيها بزيارة إسرائيل الغاصبة، أو بتحريم التعامل مع بعض الشركات الأجنبية مع أن

---

(١) الممتحنة: 8.

(٢) ندعو القارئ لمراجعة الكتب الفقهية وبخاصة تحرير الوسيلة للإمام الخميني 1: كتاب الحدود/ أحكام أهل الذمّة.

هذا الأمر لم يكن ثابتاً في أصل التشريع، إلاّ أن القانون الإسلامي يعطي للدولة مثل هذا الحق وفي الحدود التي تفرضها المصلحة الإسلاميّة وبالطريقة التي يقرّها القانون.

ج _ الأساس الديني وليس الطبقي:

وتعني (حاكميّة الله) فيما تعنيه، تصنيف أبناء المجتمع على أساس ديني، لا على أساس طبقي، ولا أيّ أساس آخر.

فالسياسة الإسلاميّة تتعامل مع أبناء الإسلام بوصفهم أخوة في الدين وتميزهم عن غير المسلمين في الحقوق والواجبات.

وليست المهنة، أو اللغة، أو الطبقة، أو العشيرة، أو الجنس، معياراً في التقسيم، واختلاف طريقة التعامل.

وفي ضوء ذلك يقرر الإسلام ما يلي:

1 _ إن الإسلام هو الذي يرسم إطار الوحدة القومية للمسلمين، وعلى أساسه تتحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية، فالمسلمون أمّة واحدة بعضهم أولياء بعض.

2 _ والعضوية في المجتمع الإسلامي، هي للفرد المسلم، ويتمتع غيره بحق الرعاية في داخل المجتمع.[(١)]

3 _ والعلاقات الاجتماعية في داخل المجتمع الإسلامي وبين أفراده يجب أن تخضع لدرجة الارتباط بالدين كأحد المقاييس في رسم تلك العلاقات.

وحول هذه النقاط الثلاثة يمكن أن نقرأ النصوص التالية:

---

(١) شرحنا ذلك في بحث (المواطنة) فراجع.

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾.[1]

﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ﴾.[2]

«ولا تأمنن إلاّ من تثق بدينه».[3]

«ثمّ ليكن آثرهم عندك أقولهم بمر الحق».[4]

د ـ الدعوة إلى الله:

والمدلول الرابع لمبدأ حاكميّة الله هو تحمل المؤمنين لمسؤولية الدعوة إلى الله تعالى، وتطبيق رسالته.

إنّ السياسة الإسلاميّة لا تفرض فقط تطبيق الدستور الإلهي والتزامه، وإنما تفرض أيضاً الدعوة إلى رسالة الله، وإعلاء كلمة دين الله، وتوسيع دائرتها الإنسانية.

إن هذه المهمة تقع على عاتق الدولة والأمّة معاً.

والدولة تحدّد مواقفها السياسية، أهدافها، ومصالحها، وخطواتها حسب ما ينسجم مع هذه المهمة الجسيمة التي تتحملها انطلاقاً من مبدأ حاكميّة الله.

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.[5]

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾.[6]

---

(١) الحجرات:10.

(٢) البقرة:221.

(٣) نهج البلاغة/ القسم الثاني/ الرسالة رقم:25.

(٤) نهج البلاغة/ من كتابه عليه السلام إلى مالك الأشتر.

(٥) آل عمران104.

(٦) البقرة143.

﴿وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ﴾.[1]

كما أن الأمّة بأفرادها وجماعاتها ومؤسساتها تتحمل هذه المهمّة.

وهكذا تتحالف الأمّة والدولة معاً من أجل النهوض بهذه المسؤولية فكما أن الدولة مسؤولة عن حماية الوطن الإسلامي، والمجتمع الإسلامي، كذلك هي مسؤولة عن حماية الإسلام، والدعوة إليه، ومواجهة أعدائه في الداخل وفي الخارج.

إن مسؤولية الانتشار بهذا الدين مبدأ أساس من مبادئ السياسة الإسلاميّة، وإن قسطاً كبيراً من هذه المسؤولية يقع على عاتق الدولة وأجهزتها.

ولسنا نقصد هنا الحديث عن مسؤوليات الدولة في السياسة الإسلاميّة، إنما نتحدّث عن رساليتها في الأهداف، وفي الوسائل.

وبهذا المعني يصح القول أن السياسة الإسلاميّة سياسة رسالية.

وليست سياسة تحصر مهماتها وأهدافها في دائرة الوطن، والإقليم، أو تفكر بمصالح الوطن مفصولة عن مصالح الرسالة.

□ - مبدأ (حكومة الأمّة):

إن اعتماد السياسة الإسلاميّة على مبدأ (حاكميّة الله) _ بالشكل الذي أوجزناه _ لا يعني أبداً طرح الإنسان جانباً، والتنكّر لحريته، وإرادته وقابلياته، ووضعه في قفص يحدّد له الصغيرة والكبيرة من حياته.

إن مبدأ حاكميّة الله يقرن دائماً في السياسة الإسلاميّة بمبدأ حكومة الإنسان المستخلَف من قبل الله تعالى لاعمار هذه الأرض وبناء

(١) النساء:75.

الحياة الشريفة فيها وتكوين الأمّة الداعية إلى الخير، الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر.

وهكذا تنتهي الرؤية الإسلاميّة إلى مبدأ (حكومة الأمّة الصالحة).

ولكن التزام مبدأ (حكومة الأمّة) هو الآخر لا يعني تجاوز الحدود الإلهية وتمتع الأمّة بصلاحيات مطلقة، كما فعلت الديمقراطية.

وهذه نقطة فرق أساسية بين الإسلام وبين المذاهب الوضعيّة التي ألقت جانباً مبدأ حاكميّة الله.

على أن السياسة الإسلاميّة حينما جمعت بين هذين المبدأين (حاكميّة الله) و(حكومة الأمّة) عملت على إحداث توازن حقيقي بينهما، ووضع الحدود الفاصلة بالشكل الذي لا يسمح باستغلال مبدأ حاكميّة الله لقمع الإنسان، وتذليله، واسترقاقه، كما لا يسمح باستغلال مبدأ (حكومة الأمّة) لجعل المجتمع في وضع انفلاتي لا يعرف الحدود، والقيم، ولا يصغي لكلمة الله وشريعته.

إن التوازن بين المبدأين هو ظاهرة _ تستحق الدراسة _ من ظواهر السياسة الإسلاميّة، على ما في هذه الظاهرة من دقّة وروعة وتلافي لا صعب مشكلة تواجهها الحكومات.

* * *

وكما يجب أن نؤكد بهذا الصدد مفهوماً آخر:

إن (حكومة الأمّة) ليست حكومة منافسة لحاكميّة الله، ولا تعني _ أبداً _ وضع الإنسان في صف الله، كما لا تفيد _ بحال من الأحوال _ تحديد سلطة الله وانتزاع شيء منها ووضعه بيد الإنسان.

الإسلام حين يؤمن بحكومة الأمّة، يعتبر ذلك اشتقاقاً ونتاجاً لمبدأ حاكميّة الله، وليس نداً له.

إن (الله) تعالى الحاكم المطلق هو الذي وهب الإنسان صلاحيات_ ليست مطلقة طبعاً _ في تسيير وضعه السياسي والاجتماعي.

وهو بحدود هذه الصلاحيات المعطاة له يتمتع بحكومة وسلطنة كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة الحديث عن هذا المبدأ.

مدلول مبدأ (حكومة الأمّة):

مبدأ (حكومة الأمّة) كتعبير اصطلاحي لم يرد في النصوص الإسلاميّة بهذا الشكل، أمّا واقع المبدأ فهو إسلامي أصيل.

ومن هنا فإن علينا أن نشير إلى ما يدل عليه هذا المصطلح.

إن حكومة الأمّة تفيد أمرين:

أوّلاً: حكومة الإنسان.

ثانياً: حكومة مجموع الناس.

أما الأمر الأوّل (حكومة الإنسان) فهو يعني الاعتراف للإنسان بصلاحياته وحقوقه السياسية، وإعطائه دوراً أساسياً في اختيار برنامجه الحياتي في كل المجالات وفي حدود ما تسمح به شريعة الله.

الإنسان ليس مادة أوّلية لا تساهم في عملية تطوير وتهذيب نفسها، وإنما تجري عليها عمليات العزل والتصفية لا كما تشاء هي بل كما يشاء المشرفون على العملية.

الإنسان ليس كتلة حجرية تنحت وتصمم كما يشاء الفنّان، أمّا هي فتقوم بدور القابل وليس بدور الفاعل.

(حكومة الإنسان) تعطي للإنسان دور (الفاعل)، وإذا جمعناها إلى حاكميّة الله، كان الإنسان يقوم بدور القابل والفاعل معاً.

القابل لشريعة الله وحدوده.

والفاعل لرسم، وتطوير، واختيار برنامج سياسته العملية التطبيقية في ضوء شريعة الله.

أما الأمر الثاني وهو حكومة مجموع الناس (الشعب)، فهو يعني أن جميع الناس يشتركون ويساهمون في العمل السياسي، وليس الفرد الواحد، ولا الطبقة الواحدة ولا الحزب الواحد، وإنما مجموع الناس الذين يشكلون أمّة وكتلة إنسانية واحدة.

الشعب هو الذي يختار، وينتخب.

والشعب هو الذي يراقب ويحاسب سياسة الدولة.

والشعب هو الذي يمارس السلطة التشريعيّة عبر ممثّليه.

والشعب كله يساهم ويشارك في النشاطات السياسية.

والشعب كله ـ وليس الفرد والطبقة أو الحزب ـ هو الذي يتدخل لتوجيه سياسة حكومة.

وسياسة الدولة تتجه لخدمة مصالح الشعب كله على السواء، وليس لخدمة فرد، أو طبقة، أو حزب.

وأشخاص الدولة أنفسهم ينتمون إلى الشعب كله، لا إلى فئة خاصة مهما كان نوعها وحجمها العددي والكيفي.

إن اعتماد السياسة الإسلاميّة على مبدأ (حكومة الأمّة) رسّخ ما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة (شعبية الحكم الإسلامي)، ولدى دراستنا

لتفاصيل المذهب السياسي في الإسلام نرجو أن نوفّق لدراسة هذه الظاهرة، ونستوعب التطبيقات السياسية المنعكسة عن مبدأ حكومة الأمّة.

أمّا هنا فإن مهمة هذا الفصل من الكتاب لا تسمح لنا بأكثر من استعراض مبادئ السياسة الإسلاميّة على عمومها وكليَّتها.

حكومة الأمّة حق ومسؤولية:

إنَّ حكومة الأمّة في المذهب الإسلامي ليست مجرد حق وصلاحيات، بل هي من الناحية الأخرى إلزام ومسؤوليات، فالأمّة ملزمة بضبط شؤونها السياسية وتسييرها بالشكل الذي يريده الإسلام وبالشكل الذي يطوّر الحياة الاجتماعية.

في السياسة الإسلاميّة لا معنى للعزلة، وإهمال شؤون الأمّة السياسية. فالمسألة ليست مجرد حق وصلاحية يمكن للفرد التنازل عنه، وإنما هي مسألة فريضة ومسؤولية يجب تحملها، والنهوض بأعبائها.

وقد نستطيع القول أن فهم مبدأ (حكومة الأمّة) بوصفها مسؤولية مضافاً إلى اعتبارها حقاً وصلاحية هو خاصّة تميّز المذهب الإسلامي في هذا المبدأ عن المذاهب السياسية المعاصرة في كلا المعسكرين الشرقي والغربي.

فالشعب في الديمقراطية الغربية والديمقراطية الشيوعية!! على أحسن التقادير والفروض يملك حق المشاركة في الحكم، ويعتبر مصدر السلطات الحاكمة، أمّا أن يكون هذا الحق واجباً عليه، وتلزم الأمّة بهذا الحضور السياسي، فذلك من خواص السياسة الإسلاميّة.

وقد يصح أن نستشهد لذلك بما جاء في القانون الأساسي للجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة المادة الثالثة:

(في جمهورية إيران الإسلاميّة تكون الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مسؤولية جماعيّة ومتبادلة بين الناس، فيتحملها الناس بالنسبة لبعضهم البعض أو الحكومة بالنسبة للناس، والناس بالنسبة للحكومة).

مصطلح الحكومات الشعبية:

شهد هذا المصطلح نحوين من الحكومات تفترض نفسها حكومات شعبيّة.

النحو الأوّل: حكومات من أجل الشعب وبواسطة الشعب _ حسب الفرض _.

النحو الثاني: حكومات من أجل الشعب _ حسب الفرض _ لكن لا بواسطة الشعب.

ويعود هذا الاختلاف إلى التساؤل التالي:

ما هو ميزان اعتبار الحكومة شعبية؟

هل يتطلب ذلك أن تكون الحكومة نابعة من الشعب، وتكون قد وصلت إلى الحكم عن طريق الشعب وبواسطته.

أم أن الميزان في اعتبار الحكومة شعبية هو أن تعمل لصالح الشعب وتحكم من أجل الشعب، ولا يهمّ بعد ذلك أن تكون نابعة منه، أم متسلطة عليه بالقوة ما دامت تهدف في النهاية إلى خدمته؟!

لقد تبنَّت الماركسية، وحكومات الديكتاتورية هذا الرأي.

لقد كان «موسوليني» يضفي على حكومته دائماً طابع الشعبيّة ويتذرع لذلك بمقولته المعروفة:

(إذا لم تكن حكومتي من الشعب، فإنها من أجل الشعب).

ويكفي هذا المقدار في عرف (موسوليني) وكل الحكومات الف اشيّة لتبرير كل ممارساتها، مهما تكن بعيدة عن إرادة الشعب و اختيار ه. فالحكم شرعي وشعبي طالما يضع في قاموس أهدافه خدمة الشعب.

أمّا الماركسية فقد تحدّث باسمها لينين قائلاً:

(إذا رأت الجماهير أن مصالحها قد أُمِنّت فإنها ستقدّر الزعامة الشيوعية، وتبدأ في تأييدها، وبهذا توفّر الأساس القوي المتين لاعتراف الأغلبية بهذه الزع امة، ولكن هذا الاعتراف يأتي بعد استيلاء الشيوعيين على السلطة لا قبل ذلك).[1]

هذا في الوقت الذي تفترض الماركسية دائماً أن حكومتها شرعية وشعبية.

وإذا انتقلنا من الماركسية والفاشية إلى الديمقراطية الغربية أمكن القول: أن الديمقراطيات الغربيّة ترفض مبدئياً حكومات تصل عن غير طريق الشعب، أنها تعتبر قناة الشعب هي القناة الوحيدة التي تستطيع أن تمرّ بها الحكومات من أجل أن تكون شرعية، ومن أجل أن تكون شعبية.

إن الحكومات الشعبية في الفكر الديمقراطي الغربي هي تلك الحكومات التي تعمل من أجل الشعب، وتأتي إلى الحكم بواسطة الشعب.

إلاّ أن النظر في واقع السياسة الغربيّة، والنزول من عالم النظرية إلى عالم التطبيق، ومن مسرح الافتراضات والاعتبارات إلى مسرح العمل والممارسة يدلنا على أن واقع الممارسة الغربية يجري بشكل آخر.

إننا إذا انتقلنا إلى رؤية الواقع الغربي عرفنا إلى أيّ نحو من الحكومات الشعبيّة تنتمي الديمقراطيات الغربيّة.

---

(١) أنظر: سياسة الحكم/ أوستن رني 2591.

إن افتراض وصول حكومات عن طريق الشعب، عن طريق الاقتراع والتصويت هو مجرد افتراض، وقد تكون المظاهر الشكليّة مؤيدة ومصدّقة لهذا الافتراض إلاّ أن الحقيقة شيء آخر تماماً.

إن الأحزاب الكبرى التي تتنافس على الحكم والتي تنتمي دائماً إلى طبقة واحدة وهي الأقلية الثرية الاحتكارية هي التي تحدّد للشعب البدائل التي يقع عليها التصويت والاقتراع. والأغلبية أينما ذهبت في الواقع الغربي فإنها لا تجد فرصة التعبير عن رأيها، بمقدار ما تدفع للتعبير عن موقف تتخذه وهي محصورة في دائرة ضيقة وليست مفتوحة، ومثل هذا الموقف لا يمكن أن يكون صادق التعبير عن رأيها واختيارها، ما دامت لا تجد أو لا يسمح لها أن تعرف الطريق إلى البدائل الأخرى.

* * *

الرأي الإسلامي في حكومة الشعب:

إن عدة حقائق يمكن أن نسجلها في شرح النظرية الإسلاميّة تجاه مسألة حكومة الشعب:

الحقيقة الأولى: أن الشعوب بكل أفرادها وطبقاتها ودونما تمايز أو تفرد واستثناء هي المستخلفة من قبل الله تعالى لاعمار هذه الأرض، ولها جميعاً أخرج الله الثروات الطبيعيّة، وسخّر لها جميعاً ما في السماوات وما في الأرض.

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾.[١]

﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾.[٢]

---

(١) الأعراف:32.

(٢) الجاثية:13.

فالشعوب ـ في ضوء هذا الفهم ـ هي المالك الحقيقي لجميع الإمكانات الطبيعيّة.

الحقيقة الثانية: أن الشعوب متساوية جميعاً في عبوديتها لله تعالى وحريتها تجاه بعضها، فالجميع أحرار متساوون في استحقاقات الحرّية، كما هم متساوون أمام الله تعالى في استحقاقات العبوديّة، فلا استعباد ولا استرقاق ولا تفاضل طبقي في أصل الخلقة الإلهيّة.

وفي ضوء ذلك فجميع أفراد الناس يملكون قرارهم السياسي، ودون أيّة وصاية مفروضة عليهم، ولا تبعيّة تصادر حرّياتهم.

وفي ذلك يتحدّث القرآن عن رفض التبعيّة ورفض الاستسلام لها حينما يندّد بكلام الأتباع الضعفاء قائلاً:

﴿وَإِذْ يَتَحاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيباً مِنَ النَّارِ * قالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيها إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبادِ﴾.[١]

وفي هذا الضوء أيضاً فإن الشعوب هي التي تمارس حقها في نظم أمرها وإدارة حياتها كما جاء في الحديث الشريف عن الإمام علي عليه السلام تعبيراً عن هذه الحقيقة:

«إنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضى».[٢]

الحقيقة الثالثة: أن الشعوب في حركة تكاملها الإنساني تحتاج إلى عنصر الهداية، والإشراف، من خارج دائرتها، وهو ما وفرته حركة

---

(١) غافر:47 و48.

(٢) نهج البلاغة: القسم الثاني/ الكتاب 6.

مشروع النبوات والرسالات الإلهيّة التي تولّت مهمة الهداية والإشراف والدفاع عن حقوق الشعوب، غير أن هذا المشروع في المجال السياسي لا يصادر من الناس حرّياتهم الثقافية وإنما يفتح لهم السبيل ويدلهم على الموقف ليختاروا بأنفسهم الطريق الذي يختاروه:

﴿فَمَنِ اهْتَدى فَإِنَّما يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ...﴾.[١]

﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصانِي ...﴾.[٢]

واستكمالاً لهذا المشروع يأتي دور النيابة عن الرُسل المتمثلة بالأوصياء والفقهاء المستأمنين على دين الله وشريعته، والمسؤولون عن هداية خليقته، وفي ذلك يقول الحديث الشريف:

«الفقهاء أمناء الرُسُل».[٣]

الحقيقة الرابعة: حينما تختار الشعوب ديناً إلهياً ورسالة سماوية فإنها ستضع على نفسها الالتزام بتشريعات تلك الرسالة، ومعنى ذلك أن الشعب حين مارس حرّيته من اختيار شريعة معينة فإنه سيصبح ملزماً باستحقاقات هذا الاختيار، وسوف تبقى صلاحياته في مجال السلطة التشريعية خاصة في ما هي التشريعات المتحركة أمّا الثوابت التشريعية فإنها وقف على ما جاء في الشريعة الإلهية.

«والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت أهل الإنجيل بإنجيلهم وأهل التوراة بتوراتهم».[٤]

---

(١) يونس108.

(٢) إبراهيم:36.

(٣) تحرير الأحكام/ العلامة الحلي 37:1.

(٤) شرح نهج البلاغة 197:2.

وهذا الأمر نفسه سينطبق في مجال القضاء، فالقضاء يجب أن يخضع هو الآخر لأحكام الله:

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ﴾.[1]

وتبقى حرّية التحرك في دائرة القوانين الوضعيّة المتحركة التي يتعاقد عليها الناس ويرسمها القانون بحسب استحقاقات الزمان والمكان.

الحقيقة الخامسة: أمّا الإدارة السياسية للبلاد فهي استحقاق الشعب وحده، وهو الذي يختار قيادته السياسيّة ثم يكون مسؤولاً عن إطاعتها من ناحية ورقابتها من ناحية ثانية، وفي هذا الشأن تختلف النظرية الإسلاميّة عن الديمقراطية التي لا تعبأ كثيراً بعنصر الرقابة الشعبيّة كما لا تعبأ كثيراً بعنصر الطاعة للقرار السياسي التي تتخذه القيادة.

* * *

نستطيع أن نقرر من خلال هذا العرض الموجز أن المذهب السياسي في الإسلام:

1 ـ يؤمن بأن مقياس الحكومة الشرعية الصحيح هو مدى خدمتها للشعب «فإذا أجحف الوالي برعيته اختلفت هنالك الكلمة، وظهرت معالم الجور، وكثر الادغال في الدين، وتركت محاج السنن، فعمل بالهدى وعطّلت الأحكام».[2]

2 ـ كما يؤمن بحكومة الشعب المحدودة بحدود الشريعة الإلهيّة وإطاعة السلطات القانونيّة.

* * *

---

(١) المائدة:47.

(٢) نهج البلاغة 199.2.

□ - مبدأ (حكومة القيم الأخلاقية):

المبدأ الثالث من مبادئ السياسة الإسلاميّة هو مبدأ (حكومة القيم الأخلاقية) وحول هذا المبدأ نقول:

إن هناك ثلاثة أسئلة تضع الإجابة عنها الحدود الفاصلة بين المذهب الإسلامي والمذاهب الأخرى حول المسألة الأخلاقية.

السؤال الأوّل: هل توجد قيم أخلاقية ثابتة؟

وبطريقة أخرى من السؤال: هل توجد قيم أخلاقية نستطيع أن نصفها بأنها واقعية، وثابتة لموضوعاتها ثبوتاً دائمياً وواقعياً أم لا؟

فإذا أخذنا الصدق والكذب كمثالين متضادين لقيمتين أخلاقيتين سالبة وموجبة، هل نستطيع أن نقول أن الصدق في واقعه وذاته يحمل صفة الحسن والكمال، وأن الكذب في واقعه وذاته يحمل صفة القبح والنقص، بحيث يعد هذا الوصف حقيقة ثابتة، أم لا نستطيع ذلك، بل الصدق والكذب معاً في موقف الحياد من ناحية الحسن والقبح، ولا توجد لهما صفة ثابتة، وهكذا على العموم لا يوجد للأفعال، والسلوك قيمة أخلاقية ثابتة وواقعية وإنما هي اعتبارات إنسانية تتغير حسب مراحل التاريخ البشري؟

السؤال الثاني: ما هو مدى ارتباط القيم الأخلاقية بالممارسة العمليّة؟ أو بشكل آخر من السؤال: ما هو مدى حاكميّة هذه القيم الأخلاقية على الممارسة السياسية والعملية عموماً؟

ويمكن القول أن هذا السؤال عملي أكثر منه نظري، فهو ناظر إلى واقع السلوك والممارسة السياسية، هل هو سلوك يلتزم القيم الأخلاقية، وما هي حدود التزامه بها؟

أما السؤال الثالث فهو: ما هي الأشكال الصحيحة لتطبيق تلك القيم الأخلاقية؟

وللتوضيح نأخذ العدالة كمثال لقيمة أخلاقية ايجابية فالعدالة مفهوم كلي واسع، وحوله يوجد هذا السؤال:

ما هي الممارسات والأشكال العملية التي توصف بأنها عادلة، وما هي الممارسات التي توصف بأنها غير عادلة؟

فنحن إذا أردنا السير في سلوك عادل فهل هناك علائم، ومؤشرات، واضاءات، أم أنها قضية غامضة؟

هل هناك أشكال عملية تطبيقية للعدالة أم أنها تخضع لتقويمنا وحسابنا الشخصي؟

وإذا كانت هناك أشكال تطبيقية فما هي؟

حول السؤال الأوّل: أجابت الماركسية بأنه لا توجد قيم أخلاقية ثابتة ولم يقدّم الغربيون إجابة واحدة، لكن الاتجاه السائد هو الإيمان بقيم أخلاقية ثابتة.

أما النظرية الإسلاميّة فإنها تؤمن بوجود قيم أخلاقية ثابتة.

فالإسلام حين يدعو إلى التزام الصدق، والإحسان، واحترام الآخرين، يرى أنها تحمل صفة الحسن والكمال بشكل مطلق وواقعي. وحين يدعو إلى تجنب الكذب، والخداع، والغش، والنفاق يرى أنها تحمل صفات الهبوط والقبح.

ورغم أن القيم الأخلاقية تعرضت إلى الاستغلال على طول التاريخ إلاّ أن ذلك _ من وجهة نظر إسلاميّة _ لا يخدش في أصالتها وواقعيتها، ولا يبرهن أبداً على أنها قيم موضوعة لا تعبّر عن حقيقة ثابتة.

وحول السؤال الثاني: يدعو المذهب الإسلامي إلى التزام القيم الأخلاقية في مختلف ظروف التعامل، ومع مختلف الأطراف، مع الأصدقاء، ومع الخصوم.[1] وفي حالة التوافق مع المصلحة، وفي حالة عدم التوافق.

إنه لا يوجد أيّ حد لاستعمال القيم الأخلاقية، طالما كنّا نعترف لها بالثبات والواقعية.

إن حاكميّة القيم الأخلاقية ــ في التصور الإسلامي ــ حاكميّة مطلقة ويجب أن تحدد المواقف السياسية في ضوئها مهما تكن الأحوال والظروف.

فالمصلحة ليست هي الأساس، والمصلحة لا تحكم القيمة الأخلاقية، ولا تحدّها.

وفي ذلك يقول تعالى:

﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى﴾.[2]

وفي هذه النقطة بالذات تختلف النظرية الإسلاميّة عن النظرية الغربية ــ أو بالأحرى عن الممارسة الغربية السياسية ــ التي تدعو إلى التزام المبادئ الأخلاقية، كما أنها تؤمن بدعوتها هذه في حدود ما تمليه المصلحة والمنفعة، فالمصلحة هي التي تحدّد القيم الأخلاقية وليس العكس.

السياسة الغربية تعلن نظرياً عن إيمانها بالقيم الأخلاقية كما تحدّث عن ذلك مفكر غربي هو (فرانسوبيرو) قائلاً:

(ومهما نسي الحوار منابعه في الفكر الغربي فهو يحتفظ بصفة مميزة، أنه لا يهتم بفردين فقط، أنه يفترض دائماً حداً ثالثاً : قيمة فوق التاريخ، الحقيقة والعدالة مثلاً، وعنهما ينجم سلوك أخلاقي).

---

(١) وسيأتي مزيد إيضاح لهذا الموضوع لدى الحديث عن أخلاقية الغايات وأخلاقية الوسائل.

(٢) المائدة: 8.

ويعلق على ذلك أندريه هوريو بالقول:

(إن رقي الحضارة يتطلب القناعة بوجود حقيقة وعدالة، أو على الأقل وفي جميع الأحوال، بالإمكان الاقتراب من الحقيقة والعدالة).[1]

هذا على مستوى النظرية أما على مستوى التطبيق.

فيمكن بهذا الصدد أن نقرأ التصريح الذي كتبه (كوبلاند) في حديثة عن سياسة الولايات المتحدة الأمريكية، ومدى التزامها بالمبادئ الأخلاقية، يقول:

(أما إذا كانت نتائج التزامنا بالمبادئ الأخلاقية خسارة مصالحنا وضياعها، فإن موقفنا سيكون العكس، وستكون التضحية بدون شكّ، على حساب تلك المبادئ الأخلاقية وليست على حساب مصالحنا).[2]

وأما بصدد السؤال الثالث: فالإسلام يرى أن الصفات الإنسانية الحميدة، وهكذا الصفات الذميمة المنخفضة، حينما تهتم الدعوة إلى التزامها، أو إلى تجنبها، بوصفها مفاهيم عامة تجريدية فإنها بهذا الشكل تكون عرضة للتلاعب والغموض وبالتالي سوء الاستغلال.

إذن فلا بدَّ من رسم صورتها العملية التطبيقية من أجل إبعادها عن هذا الخطر، فالعدالة، والتكافل الاجتماعي، والإحسان، والمسؤولية العامة، وتجنب الفحشاء، ورفض الفتن، هذه جميعاً تقبل لصنوف متناقضة من التطبيق وتحتمل أكثر من شكل في فهمها وتفسيرها.

فمثلاً تعتبر مصادرة الملكيات الخاصة من أصحابها تصرفاً عادلاً من وجهة نظر ماركسية بينما يعتبر اقتطاع حصة من أرباح العمل في

(١) القانون الدستوري/ أندريه هوريو:59.

(٢) لعبة الأمم:51.

مقابل أدوات الإنتاج التي يملكها ربّ العمل غصباً، واقتطاعاً غير عادل من حقوق العامل التي يستحقها بالعمل. وفي مقابل ذلك ترى الرأسمالية أن أخذ الفائدة على رأس المال النقدي المودع عند الآخرين هو حق مشروع وعادل لأصحاب رؤوس الأموال، أمّا في الإسلام فيعتبر ذلك غصباً غير مشروع وهو المعبر عنه بـ(الربا).

هنا نلاحظ أن الماركسية، والرأسمالية، والإسلام جميعاً تدعو إلى التزام السلوك العادل، لكن يختلف كل مذهب عن الآخر على صعيد العمل والتطبيق، فما هو عادل في نظر الماركسية هو ظلم _ مثلاً _ في نظر الإسلام، والعكس صحيح أيضاً، وهكذا...

والنتيجة التي نخرج بها من هذا المثال أن الدعوة إلى التزام المبادئ الأخلاقية، حينما لا تتجاوز مرحلة العموم والكلية فإنها ستكون _ في الأغلب _ دعوة خاسرة، وغير ذات قيمة عمليّة وعلميّة أيضاً.

من هذا المنطلق اتجه الإسلام إلى تحديد وتطبيق هذه الكليات على جزئياتها ومصاديقها، ورسم طريقة العمل بها، وتشخيص مفرداتها السلوكيّة.

فقد حدّد الإسلام ما هو التصرف العادل والتصرف غير العادل، وحدّد ماذا تقتضيه المسؤولية العامة وما لا تقتضيه، وحدّد السلوك الحسن اجتماعياً والسلوك غير الحسن.

وتعتبر قائمة المحرمات، والمباحات، والواجبات، هي لائحة العمل وفق ما تقتضيه هذه القيم الأخلاقية العامة.

وفي هذه النقطة يتميز المذهب الإسلامي بوضوح عن المذاهب الأخرى التي دعت إلى التزام المبادئ الأخلاقية لكن لم ترسم طريق العمل بها، ولم تضع أشكالها التطبيقية.

حكومة القيم الأخلاقية في السلوك السياسي:

لقد أنهانا البحث السابق إلى النتائج التالية:

إن الإسلام يؤمن بقيم أخلاقية ثابتة وواقعية.

وإن الإسلام يرى حكومة تلك القيم ونفوذها المطلق، من دون أن تكون المنفعة الاقتصادية أو السياسية، الفردية أو الاجتماعية، الدينية أو الشخصية، دخيلة في تطويق وتحجيم نفوذها.

وإن الإسلام إذ يدعو إلى سلوك يوصف بأنه أخلاقي، فإنه في عين الوقت يحدّد ويرسم لا فقط معالم هذا السلوك الأخلاقي وإنما جزئياته وتطبيقاته التفصيليّة.

إن هذه القضايا الثلاث نفسها تنعكس على المجال السياسي، بالشكل الذي تشرحه النقاط التالية:

أخلاقية الغايات وأخلاقية الوسائل:

السياسة الإسلاميّة تؤمن بهذه القضيّة، قضية (حكومة القيم الأخلاقية في الغايات وفي الوسائل) فليست الأهداف وحدها يجب أن تكون أخلاقية، و وفق المبادئ الإنسانية الحقّة، بل الوسائل والسبل التي توصل إلى تلك الغايات هي الأخرى يجب أن تخضع للمقاييس الأخلاقية.

المطلوب إذن في التصور الإسلامي أخلاقية الغايات مضافاً إلى أخلاقية الوسائل.

ومعنى هذا أن مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة) الذي تمارسه السياسيات الديكتاتورية، والشيوعية ، والديمقراطية أيضاً هو مبدأ مرفوض في السياسة الإسلاميّة.

إن الممارسات السياسية في عهد أمير المؤمنين عليه السلام هي التطبيق الحقيقي لمبدأ أخلاقية الغايات وأخلاقية الوسائل في أكثر من مجال، وفي أكثر من حدث تاريخي تحدّث أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الموضوع.

لقد عوتب على التسوية في العطاء، بينما كانت الظروف السياسية تتطلب أحياناً بعض التسامحات وإعطاء بعض الامتيازات، لكنه عليه السلام أصرّ على التزام التسوية قائلاً لناقديه:

«أتأمرونني أن أطلب النصر بالجور فيمن ولّيت عليه، والله لا أطور به ما سَمَر سميرٌ، وما أمَّ نجم في السماء نجماً، لو كان المال لي لسويت بينهم، فكيف وإنما المال مال الله».[(١)]

وقيل عنه أنه لا خبرة له بالسياسة، وأنّ معاوية أدرى بها منه فكان جوابه أن قال:

«والله ما معاوية بأدهى مني، ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس، ولكن كل غدرة فجرة وكل فجرة كفرة، ولكل غادر لواء يعرف به يوم القيامة».[(٢)]

وفي مجال آخر يتحدّث عن ضرورة التزام المبادئ الأخلاقية قائلاً:

«أيها الناس، إن الوفاء توأم الصدق، ولا أعلم جُنَّةً أوقى منه، وما يغدر مَنْ عَلِمَ كيف المَرْجعُ.

ولقد أصبحنا في زمان قد اتخذ أكثر أهله الغدر كيساً، ونسبهم أهل الجهل فيه إلى حُسن الحيلة.

ما لهم قَاتَلَهُمُ اللهُ!

(١) نهج البلاغة 1/ النص رقم126.
(٢) نهج البلاغة 1: النص200.

قد يرى الحُوَّلُ القُلَّبُ وجه الحيلة ودونها مَانعٌ من أمر الله ونهيه، فَيَدَعُهَا رأيَ عَيْنٍ بعدَ القُدرةِ عليها، وينتَهِزُ فرُصَتَها مَنْ لا حريجة له في الدين».[١]

وفي مقابل شعار (الغاية تبرر الوسيلة) يضع أمير المؤمنين عليه السلام شعار: «الغالب بالشر مغلوب».[٢]

وإذا أردنا أن نستشهد على هذا الالتزام الأخلاقي بوقائع تاريخية أمكن أن نذكر لذلك قضيتين:

القضية الأولى: الاتفاق بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين قريش ـ قبل فتح مكّة ـ على أنه من أتى رسول الله صلى الله عليه وآله من قريش بغير إذن وليه ردّه عليهم، ومن جاء قريشاً ممّن مع رسول الله صلى الله عليه وآله لم تردّه عليه.

بعد هذا الاتفاق قدم (أبو جندل بن سهيل) على رسول الله صلى الله عليه وآله هرباً من قريش، وتبعه أبوه (سهيل) وطلبه من رسول الله صلى الله عليه وآله حسب الاتفاق الذي أمضاه رسول الله صلى الله عليه وآله.

وحين صمم الرسول صلى الله عليه وآله على ردّه إلى أبيه، صرخ (أبو جندل): يا معشر المسلمين أرد إلى المشركين يفتنوني في ديني.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«يا أبا جندل احتسب ف إن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً، إنّا قد عقدنا بيننا وبين القوم عقد اً وصلحاً... وإنّا لا نغدر بهم...».[٣]

---

(١) نهج البلاغة 1: النص41.

(٢) نهج البلاغة 3: النص327.

(٣) تاريخ الطبري 2: 634 ـ 636.

القضية الثانية: في معارك صفين يوم استولى أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام على الماء وعرضوا على الإمام أن يمنع منه أهل الشام كما صنعوا بهم يوم كان الماء تحت سيطرتهم، فقد رفض أمير المؤمنين عليه السلام هذا العرض رفضاً قاطعاً، معلناً أنه لا يمارس نفس الأساليب التي يمارسها أعداؤه وكتب إلى معاوية قائلاً: «إنّا لا نكافيك بصنعك، هلمَّ إلى الماء فنحن وأنتم فيه سواء».

الالتزام المبدئي:

على أن دعوة الإسلام إلى التزام المبادئ الأخلاقية في التعامل السياسي، ومطلق أنحاء السلوك الاجتماعي، لا تهدف إلى تحقيق مصالح سياسية وإنما هي دعوة قائمة على أساس الإيمان بضرورة تحكيم المبادئ الأخلاقية في الحياة.

ومن هنا فإن الالتزام الأخلاقي الذي يطبع السياسة الإسلاميّة ليس التزاماً نفعياً وصولياً، وإنما هو التزام مبدئي، ومعنى ذلك أنه لا يخضع لحسابات المصالح التي يجرها أو يطردها.

بالتأكيد أن الالتزام الأخلاقي لا يخلو من عطاءات اجتماعية، في صالح العمل الإسلامي، والإسلام يحرص على تلك المعطيات والمكاسب، إلاّ أنه لا يرى فيها جوهر القضيّة، ولا يعتبرها بحال من الأحوال هي أساس دعوته وحثه على التزام المبادئ الأخلاقية.

ففي ذات الوقت الذي يعترف فيه الإسلام ويؤكد مكاسب الالتزام الأخلاقي في العمل، كما في قوله تعالى:
﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾.[1]

(١) آل عمران159.

وقوله تعالى:

﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَداوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾.[1]

في ذات الوقت يرى أن المبادئ الأخلاقية يجب أن تُلتزم لواقعيتها، وموضوعيتها وإنسانيتها.

فالأخلاق للأخلاق وليست للمصلحة، أمّا إذا كانت تتحرك في دوائر مصلحية نفعيّة فإنها _ في تقويم الإسلام _ تعتبر فارغة من أيّة قيمة إنسانية موجبة، بل قد تصل إلى حدّ النفاق.

إن هذا التقويم الذاتي للمبادئ الأخلاقية، وللسلوك الأخلاقي هو واحد من خصائص المذهب الإسلامي، في الوقت الذي نرى الاتجاهات الحديثة مهما دعت إلى الأخلاق والتزام القيم الأخلاقية، فإنها _ عملياً وحتّى على مستوى التصريح أحياناً _ لا تتجاوز في دعوتها وفي التزامها حدود المصلحة السياسية.

نستطيع أن نعتبر المساعدات الاقتصادية التي تقدمها الدول الكبرى للبلدان الضعيفة مثلاً حسناً على طريقة التعامل المصلحي دائماً وحتّى فيما هو أخلاقي!!

لا أحد يشكّ بأن وراء كل دولار وتحت كل حبة قمح تقدمها الدول الكبرى الثرية مصلحة أو طموح إلى تحقيق مصلحة سياسية لتلك الدول الكبرى مهما يكن حجمها، وحجمها على الدوام أكبر من حجم المساعدة الاقتصادية التي تقدّم.

إن هذه الحقيقة صرّح بها (مايلز كوبلاند) حين قال:

---

(١) فصلت:34.

(الحقيقة وراء كل هذه المساعدات هي مصالحنا بالدرجة الأولى).[١]

وهذه الحقيقة بدرجة من الوضوح تجعل الاستشهاد لها بكلمة كوبلاند وغيره أمراً لا ضرورة له.

التربية الخلقيّة:

وتبقى نقطة مهمّة في أخلاقية السياسة الإسلاميّة وهي التربية الأخلاقية، وإيجاد الدوافع الذاتية التي تحرك الفرد الواحد والجماعة الكاملة، لالتزام القيم الأخلاقية، ومتطلباتها.

فالسياسة الإسلاميّة إذ تؤمن بضرورة تحكيم المبادئ الأخلاقية في العمل الفردي، والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، لا تندفع لفرض ذلك على الأفراد، وعلى الأمّة وجرّها بالقسوة والقهر إلى ممارسة المثل الأخلاقية، وإنما يسعى الإسلام جاهداً إلى إشاعة الروح الأخلاقية، وتغيير المحتوى الداخلي للأفراد أنفسهم، بحيث لا تصبح الممارسات الأخلاقية فرضاً عليهم وإنما تطبيقاً واندفاعاً ذاتياً.

هذه الخاصّة في التعامل الإسلامي ـ بشكل عام ـ شرحها السيد الشهيد الصدر، حين تعرض لها في المجال الاقتصادي، وإذ كنا مدينين له في التنبه لهذه الخاصة، فنفضل أن ننقل عبارته.

قال:

(وتعني الصفة الخلقية أن الإسلام يهتم بالعامل النفسي خلال الطريقة التي يضعها لتحقيق أهدافه وغاياته...

(١) لعبة الأمم/ مايلز كوبلاند.

فقد يؤخذ من الغني مال لإشباع الفقير مثلاً... ولكن هذا ليس كل المسألة في حساب الإسلام، بل هناك الطريقة التي تم بها تحقيق التكافل العام.

لأن هذه الطريقة قد تعني مجرد استعمال القوة في انتزاع ضريبة من الأغنياء لكفالة الفقراء، وهذا وإن كفى في تحقق الجانب الموضوعي من المسألة، أي إشباع الفقير... ولكن الإسلام لا يقر ذلك ما دامت طريقة تحقيق التكافل مجردة عن الدافع الخُلُقي، والعامل الخيّر في نفس الغني، ولأجل ذلك تدخل الإسلام، وجعل من الفرائض المالية عبادات شرعية، يجب أن تنبع عن دافع نفسي نيّر...

فالإسلام إذن لا يقتصر _ في مذهبة وتعاليمه _ على تنظيم الوجه الخارجي للمجتمع، وإنما ينفذ إلى أعماقه الروحيّة والفكرية ليوفق بين المحتوى الداخلي، وما يرسمه من مخطط اجتماعي واقتصادي...).[١]

ونحن إذا تجاوزنا المجال الاقتصادي _ في النص السابق _ إلى المجال السياسي وجدنا هذه الحقيقة ماثلة بوضوح.

فحين يدعو الإسلام جميع أفراد الأمّة لتحمل مسؤولية الحكم والمشاركة في الدفاع عن الوطن الإسلامي والإسهام في تصدير الثورة الإسلاميّة لخارجه، لا يتوسّل إلى ذلك بجر الشعب واستعمال العنف معه، بمقدار ما يتوسل إلى تحقيق هذه الأهداف ببناء محتوى ذاتي لكل فرد يدعوه للإسهام في تحقيق هذه الأهداف.

وحتّى حينما يدعو الإسلام لإزالة جذور النفاق، والشقاق، من بين صفوف المجتمع الإسلامي، فإنه يبدأ جاهداً كل الجهد في محاولة

---

(١) اقتصادنا/ محمّد باقر الصدر306، الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي.

للإقناع، والهداية، والتصحيح، والموعظة، من أجل عودة هذه الفئات ذاتياً إلى صفوف الأمّة، وهو يحرص كل الحرص على تحقيق هذه العودة الذاتية قبل أن يمارس أيّ لون من ألوان العنف والقوّة.

لقد تحدّث الرسول الأكرم ﷺ عن هذه الخاصّة في السياسة الإسلاميّة حين قال لعليّ عليه السلام وقد بعثه إلى اليمن:

«يا عليّ لا تقاتلن أحداً حتّى تدعوه إلى الإسلام، وأيم الله لئن يهدي الله عزّ وجلّ على يديك رجلاً خيرٌ لك مما طلعت عليه الشمس وغربت».[١]

وقال ﷺ:

«تألفوا الناس، وتأنوا بهم، ولا تغيروا عليهم حتّى تدعوهم فما على الأرض أهل بيت من مدر ولا وبر إلاّ أن تأتوني بهم مسلمين أحبّ إليَّ من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم».

ونفس هذه الأخلاقية جسدتها سياسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حين قال فيه القائلون، وتحدّثوا عن تسامحه وتهاونه، أو خوفه وتردده.

ولقد ردّهم الإمام عليّ عليه السلام بقوله:

«أما قولكم: أكل ذلك كراهية الموت؟

فوالله ما أبالي، دخلت إلى الموت أو خرج الموت إليَّ.

وأما قولكم شكاً في أهل الشام فوالله ما دفعت الحرب يوماً إلاّ وأنا أطمع أن تلحق بي طائفة فتهتدي، وتعشو إلى ضوئي، وذلك أحب إليَّ من أن أقتلها على ضلالها وإن كانت تبوء بآثامها».[٢]

---

(١) وسائل الشيعة 1: كتاب الجهاد/ الباب10.

(٢) نهج البلاغة 1: النص55.

وهنا يبدو بجلاء عمق الفاصل بين أخلاقية السياسة الإسلاميّة وبين الأخلاقية الماركسية.

فحين آمنت الماركسية بضرورة تصفية البرجوازية، وإزالة هذه الطبقة من المجتمع، لم تتدرج بخطوة أولى وثانية.

لم تبدأ ولم تفكر في أن تبدأ بعملية تصحيح، هداية، تربية ذاتية للطبقة المالكة، وإنما عرفت طريق العنف، والعنف وحده، أي إنها تناست الطريق الأخلاقي في تحقيق الأهداف، وقفزت مرة واحدة إلى الطريق القمعي الإرهابي.

وليس هذا فقط... بل حتّى مع الطبقة العاملة نفسها التي وضعت الماركسية نفسها لحمايتها، والنهوض بمستواها الاقتصادي، والثقافي...

حتّى مع أفراد هذه الطبقة الذين لم يهضموا من اليوم الأوّل أفكار ماركس ولينين ـ لم تمرّ السياسة الماركسية بخطوة أولى وثانية... لم تبدأ بإقناع هذه الطبقة نفسياً وفكرياً بنظريتها، وإنما بدأت بالإقناع الثوري! الذي يعني القمع حتّى الاقتناع والرضوخ!!

لقد تحدّث لينين عن المفهوم العلمي للديكتاتورية قائلاً:

(المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئاً آخر غير السلطة التي لا تحدّها قيود شرعية، ولا تعترضها مبادئ، والتي تقوم مباشرة على العنف).[1]

إننا لا نريد أن نغفل عن حقيقة إيمان السياسة الإسلاميّة بالعنف ـ أحياناً ـ والصرامة الذي تتحدّث عنه آيات كثيرة، والذي شهدت له التجربة الإسلاميّة في الصدر الإسلامي الأوّل ممارسات عديدة.

---

(١) المؤلفات الكاملة ج31.

إلاّ أن ما هو الفارق الجوهري والأساسي مع القمع الماركسي: هو إيمان السياسة الإسلاميّة بضرورة المرور بمرحلة الإقناع، أو ما يصطلح عليه إسلاميّاً (إقامة الحجة) قبل ممارسة أيّ لون من ألوان العنف والقسوة والقمع والإرهاب.

مراجعة لمبدأ (الغاية لا تبرر الوسيلة):

من وجهة النظر الإسلاميّة أسلفنا القول بأن الإسلام يرفض رفضاً قاطعاً استطراق واستخدام وممارسة سبل غير أخلاقية.

إنه يؤكد على ضرورة اختيار الوسائل وتقويمها في نفس المختبرات الأخلاقية التي تخضع لها الأهداف والغايات، وذلك هو مبدأ (الغاية لا تبرر الوسيلة) لكن يبقى هذا السؤال:

حينما يتعذر تحقيق الأهداف إلاّ بتجاوز بعض المبادئ الأخلاقية، وحينما تكون الأهداف أهم وأكبر من حيث القيمة الخلقية، ومن حيث المكاسب السياسية والدينية، فهل يسمح الإسلام بتضييعها والتضحية بها من أجل قيمة خلقية صغيرة؟

فقهاء الإسلام يبحثون هذه المسألة... فإذا توقّف إنقاذ نفس مؤمنة من يد الظالم المعتدي على كذبة بسيطة، أو خدعة صغيرة، أو قَسَم كاذب، فهل يمنع الإسلام من ذلك؟!

هذا المثال مُبسَّط للغاية، لكنه يكفي في توضيح التساؤل وشرح التزاحم بين هدف إنساني مهم، وبين قيمة خلقية يجب تجاوزها.

ويقرّر فقهاء الإسلام في نظائر هذه الحالة بأن الهدف طالما كان أهم فلا مانع من الوصول إليه مع تجاوز بعض القيم الأخلاقية وارتكاب بعض ما هو غير مسموح به أخلاقياً.

وهنا يضعون هذا المبدأ (الضرورات تبيح المحظورات).

بمعني أن الاضطرار إلى الهدف الأكبر والأهم يسمح بارتكاب بعض ما هو محرم أوليّاً شرعياً وأخلاقياً، طالما لم يكن بالإمكان التوصل إلى ذلك الهدف إلاّ عن هذا الطريق.

ونحن إذا راجعنا الممارسات السياسية في الصدر الأوّل للإسلام نجد أمثلة عديدة سمح فيها الإسلام بتجاوز بعض القيم الأخلاقية، وارتكاب ما هو محرّم أوليّاً شرعياً وأخلاقياً من أجل هدف أكبر وأهم!!

فقد سمح الرسول صلى الله عليه وآله لـ(نعيم بن مسعود الأشجعي) _ في معركة الأحزاب _ بأن يدخل صفوف قريش وحلفائها، ويخذّلهم عن مواجهة جيش الإسلام، مستخدماً في ذلك الكذب والخدعة.

وفي قصة قتل (كعب ابن الأشرف) وهو أحد زعماء اليهود والمعارضين للإسلام، دعا رسول الله صلى الله عليه وآله إلى من يقتله، فقدم محمّد بن مسلمة الأنصاري قائلاً:

أنا لك به، أنا أقتله.

قال صلى الله عليه وآله: «فافعل إن قدرت على ذلك».

قال: يا رسول الله لا بدَّ لنا ما نقول.

قال: «قولوا ما بدالكم، فأنتم في حلّ من ذلك».

وفي معركة الأحزاب نفسها دعا رسول الله صلى الله عليه وآله حذيفة بن اليمان، للتسلّل إلى صفوف قريش، والتجسس عليهم، وهكذا فعل.(١)

ومهما تكن قيمة هذه الروايات من ناحية علمية وسنديّة إلاّ أنها _ على العموم _ متواترة وصحيحة في المعنى الذي تشهد له.

---

(١) أنظر في جميع هذه الروايات كتاب السيرة النبوية لابن هشام، وغيره من كتب السير والمغازي.

ماذا نستطيع أن نستنتج في ضوء هذه الأمثلة، والقرارات؟

هل يؤمن الإسلام بأن الغاية تبرر الوسيلة؟ وإذا كان لا يؤمن بذلك إلاّ في شروط محددة، تكوّن قانوناً منضبطاً، فما هي تلك الشروط وما هو القانون؟

هناك مجموعة ضوابط وضعها الإسلام للسماح بتجاوز بعض القيم الأخلاقية:[1]

الأوّل: قانون الضرورة:

فالإسلام يسمح بارتكاب ما هو المحرّم، وما هو القبيح أخلاقياً حينما تدعو إليه الضرورات الحياتية، وتكون كل الأبواب موصدة فيما عداه.

إن التعدي على أموال الآخرين، أو الحديث الكاذب، يسمح به الإسلام حينما يكون الإنسان مضطراً إليه لإنقاذ نفسه أو دفع العدوان عنه أو استرداد حقه المغتصب.

الثاني: الحالة الدفاعية:

وليس كل ضرورة تدعو للسماح بارتكاب المحرّم وتجاوز القيم الأخلاقية، بل حينما تكون الضرورة في مجالات دفاعية وليس في مجالات تحقيق المصالح الاقتصادية أو السياسية أو ما ماثلها.

الثالث: صيانة الآخرين:

وفي حالات الضرورة الدفاعية نفسها لا يفتح الإسلام باب التجاوز على الحدود الشرعية والقيم الأخلاقية على مصراعيه وبشكل مطلق، بل

---

(١) نحن بحاجة إلى بحث فقهي اجتهادي في هذا الموضوع من أجل اكتشاف النظرية الإسلاميّة كاملة حيث لم يتم دراسة هذا الموضوع في الكتب الفقهية بصورة مستقلة ومتكاملة، وقد حاولنا من خلال بحثنا أن نكوّن رؤية أوّلية في هذا المجال التي عرضناها أعلاه.

إن الإسلام يدعو لصيانة دماء الآخرين وأعراضهم مطلقاً وعدم التعدي على سائر حقوقهم إلاّ في حدود مزاحمتها مع ما هو الأهم منها.

فلا يسمح للإنسان من أجل الحفاظ على حياته أن يُعرض حياة الآخرين وأعراضهم للخطر، ويسمح له فيما دون ذلك.

الرابع: القيم الإنسانية:

ولدى مراجعة شاملة لأحكام الشريعة الإسلاميّة تنكشف ضابطة جديدة يمكن أن نصطلح عليها بضابطة القيم الإنسانية بدلاً من ضابطة المصالح المادية.

فالإسلام في حكم القصاص يسمح بقتل عشرة أشخاص إذا كانوا قد اشتركوا في جريمة قتل شخص واحد، ونحن إذا نظرنا إلى هذا الموضوع من زاوية المصالح المادية الشكلية سوف نجد أن عملية القصاص هذه تجرنا إلى خسارة أكبر، رغم ذلك فإن الشريعة الإسلاميّة وحفاظاً على القيم الإنسانية تسجّل فهماً آخر فتقول:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ﴾.[1]

إن ملاحظة هذه الضوابط في التعامل الإسلامي يكشف لنا مدى المسافة الشاسعة بينه وبين نمط التعامل في السياسات الأخرى مع قضية القيم الأخلاقية.

لقد برّرت الحضارة الحديثة!! كل تجاوزاتها على الشعوب، واغتصاب ثرواتها وقمعها بالحديد والنار تحت عنوان الدفاع عن المصالح الحياتية لها أو الدفاع الأمني في الوقت الذي لا تسمح الشريعة

---

(١) البقرة179.

الإسلاميّة بشيء من هذه التجاوزات لأنها لا تمثل ضرورة دفاعية بل تمثل في واقع الممارسة المعاصرة للنظم الحديثة ذريعة لتحقيق مصالح للشركات الاقتصادية أو للمحاور السياسية.

الخامس: التربية الأخلاقية:

وإلى جانب ذلك يجب التأكيد على نقطة فرق خامسة بين المنهج الإسلامي والمناهج الماديّة الأخرى وهي أن الإسلام في الوقت الذي يسمح باستخدام الوسائل ذات القيم الأخلاقية السلبية من أجل أهداف إيجابية وحسب ما تفرضه الضرورة فقط نجده لا ينفتح على تلك الممارسات السلبية بصدر رحب، ولا يصحح تلك الممارسة إلاّ كما يصحح ممارسة أكل الميتة عند الضرورة، فهو يعمد على تربية الإنسان على النفرة من تلك الممارسات واستقباحها على كل التقادير وحتى في ساعات الضرورة، بل نجده يعمد للحفاظ على روح الاعتزاز بالقيم الأخلاقية الصحيحة وإيثارها والابتعاد عن القيم الأخلاقية السلبية حتّى إذا انجر ذلك إلى ضياع بعض المصالح الحقة.

□ - مبدأ (شهادة الأمّة الإسلاميّة):

المبدأ الرابع من مبادئ السياسة الإسلاميّة هو مبدأ (شهادة الأمّة الإسلاميّة) على العالم الإنساني، وحول هذا المبدأ يقول القرآن الكريم:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾.(١)

إنَّ مبدأ (شهادة الأمّة الإسلاميّة) هو مبدأ أصيل ومتجذر في الفكر

(١) البقرة143.

الإسلامي وهو يساهم بدرجة كبيرة في تحديد السياسة الخارجية للدولة الإسلاميّة إضافة إلى مداليله الأخرى.

وبالطبع فإننا نهدف فعلاً إلى دراسة مفهوم (الشهادة) هذا وتحليله بمقدار ما نهدف إلى شرح ارتباطه بالسياسة الإسلاميّة.

منابع هذا المبدأ:

ينبع مبدأ شهادة الأمّة الإسلاميّة من عدة قضايا أوّلية ومسلَّمة في الفكر الإسلامي:

أوّلاً: قضية (عالمية الرسالة الإسلاميّة)، وامتدادها الزماني والمكاني وفي ذلك يقول تعالى:

﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾.(١)

ثانياً: قضية حاكميّة الله المطلقة على الناس، والتي تنعكس على شريعة الله، فتعطيها الحاكميّة المطلقة على الناس كلهم، فالتزام شريعة الله ودين الله، ليس خياراً من بين مجموعة خيارات معطاة للإنسان، إنما هي فرض وتعيين لا سماح للناس في تركه والإعراض عنه.

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾.(٢)

﴿وَأَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾.(٣)

من هاتين القضيتين يتقرر إسلاميّاً مبدأ (شهادة الأمّة الإسلاميّة).

---

(١) سبأ:28.

(٢) آل عمران:85.

(٣) الأنعام153.

ماذا يعني هذا المبدأ؟

إنَّه يعني أوّلاً: مسؤولية الأمّة الإسلاميّة عن تصحيح المسيرة الإنسانية كلها وإيصال شعلة الحق إليها.

وإنّ تبليغ رسالة الله، وتصديرها لسائر الشعوب من أجل أن تحكم كلمة الله في كل الأرض، وكل البشر، هو مسؤولية تتحملها الأمّة الإسلاميّة.

وهنا نؤكد جانب المسؤولية والتكليف، فشهادة الأمّة الإسلاميّة ليست حقاً للأمّة الإسلاميّة تستطيع أن تتنازل عنه، ليس تبليغ رسالات الله، والدعوة إلى كلمة الله هي قضية اختيار تختاره الأمّة الإسلاميّة، وإنما هو فرض إلهي تؤكده شريعة هذه الأمّة نفسها.

والقران الكريم حين يتحدّث عن موقع هذه الأمّة قائلاً:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾.

لا يغفل عن الإشارة إلى الجانب الإلزامي؛ وجانب المسؤولية في هذا الحقل، فيقول بعد ذلك وفي نفس الآية:

﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾.[١]

ويقول في موضع آخر:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.[٢]

وهذه تأكيدات على أن مسألة شهادة الأمّة الإسلاميّة على مسيرة الإنسان في الأرض هي مسؤولية في عاتق الأمّة الإسلاميّة قبل أن تكون حقاً لها.

والجانب الثاني من (شهادة الأمّة الإسلاميّة) هو جانب الحق، فإذا كانت الأمّة الإسلاميّة مسؤولة عن تصحيح مسيرة الإنسان، وتثبيت

---

(١) البقرة143.

(٢) آل عمران104.

حكومة الحق والعدل فيها، وقلع كل جذور الباطل والكفر والظلم، فهذا يفترض ـ حتماً ـ أن تكون هذه الأمّة بموقع الحاكم، والمشرف، والقيّم، وبدون هذا الموقع، وبدون هذا الحق لا تستطيع الأمّة الإسلاميّة أن تباشر دورها كمسؤولة عن تصحيح الطريق.

ومن هنا فإن الأمّة الإسلاميّة تملك حقاً شرعياً ـ تمنحه إيّاها شريعة الله ـ يسمح لها بالتدخل في شؤون الأمم الأخرى ـ وقد يخضع ذلك طبعاً للتوافقات والمعاهدات السياسيّة الدولية ـ، وعلى أساس هذا الحق الشرعي نُفسّر الفتوحات التي باشرها الرسول صلى الله عليه وآله، شخصياً، والتي دعا إليها الإسلام على الدوام.

الفرق بين الاستعمار والفتح الإسلامي:

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نميّز بين الاستعمار وبين الفتح الإسلامي، فإضافة إلى الفارق في الأهداف والفارق في طريقة التعامل، يوجد هناك فارق نظري هو أن الأمّة الإسلاميّة حينما تباشر عملية الفتح تؤمن بأنها ذات حق شرعي في تصحيح مسيرة الإنسانية، وهدايتها إلى رشدها الإيماني، وهذا الحق الشرعي منحها إيّاه خالق العباد، وسيد السماوات والأرض.

أمّا الاستعمار الحديث والقديم لا يملك تفسيراً شرعياً وقانونياً، فالأمم المستعمرة نفسها تدعي ـ نظرياً على الأقل ـ سيادة كل شعب على نفسه، وتمنع ـ نظرياً ـ عن أيّ لون من ألوان التدخل في شؤون الشعوب الأخرى مهما كان الهدف، وحتّى لو كان لصالح تلك الشعوب، طالما كانت الشعوب تملك سيادة ذاتية على نفسها.

إذن فالاستعمار لا يعتمد على أساس قانوني، وهو يتناقض مع نفسه نظرياً ففي الوقت الذي تؤمن كل النظريات الحديثة وكل الأمم والدول _ الاستعمارية نفسها _ بالسيادة الذاتية للشعوب، أو ما يسمى بـ(حق الاستقلال القومي)، في ذات الوقت تمارس عملية غزو الشعوب واستعمارها، وهذا يخرق تماماً مبدأ السيادة الذاتية وحق الاستقلال القومي.

أمّا في الإسلام فإن الأمّة الإسلاميّة مسؤولة عن الشعوب كلها ومع هذه المسؤولية يعتبر مبدأ السيادة الذاتية، والاستقلال القومي للشعوب حينما يكون بعيداً عن حاكميّة دين الله وشريعته مبدءاً مرفوضاً في الفكر الإسلامي، وفي ذلك يقول الله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.(١)

وانطلاقاً من هذا الأساس النظري، تكون عملية الفتح الإسلامي عملية مشروعة وقانونية من وجهة نظر إسلاميّة على الأقل.

فالأمّة الإسلاميّة حينما تمارس عملية الفتح لا تتناقض مع نفسها ولا تصطدم مع مبادئها، كما هو حال الأمم المستعمرة التي تدعي للشعوب الأخرى حق الاستقلال والسيادة، ثمّ تفترض نفسها قيّمة على تلك الشعوب.

هذا مضافاً إلى الفرق بين الاستعمار والفتح الإسلامي في الهدف وفي طريق التعامل الأخلاقي مع تلك الشعوب الأخرى. فالإسلام لا يتعامل معها على أساس ابتزاز ثرواتها وخيراتها كما يفعل الاستعمار، وإنما على أساس هدايتها وبالتالي فهو يتعامل معها بنفس البعد الإنساني الذي يتعامل به مع الشعب المسلم

---

(١) التوبة:33.

ويمكن الاستشهاد لذلك بكثير من الممارسات الإسلاميّة التي حدثت في العصور الإسلاميّة الأولى غير أنا لا نجد هنا مجالاً لذلك.

□ - مبدأ (قيمومة الإمام):

والمبدأ الخامس من مبادئ السياسة الإسلاميّة هو مبدأ قيمومة الإمام على حركة الأمّة ومسيرتها.

ذلك أن النظرية الإسلاميّة والأديان عموماً تعتقد بأن الأمّة في كل مراحلها التاريخية ومهما بلغت في مستوى الوعي والنضج الثقافي والاجتماعي لا يمكن أن تستغني عن حركة التوجيه والهداية والقيادة.

وقد افترضت كل الأديان أن الأنبياء عليهم السلام هم الذين يتولّون هذه المهمة بحكم العناية الإلهية الخاصة بالإنسان.

والقرآن الكريم يؤكّد هذه الرؤية في العشرات من الآيات الكريمة التي تتحدّث عن فلسفة بعثة الرُسُل ومسؤولياتهم، حتى قال تعالى:

﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيها نَذِيرٌ﴾.[١]

مؤكداً حقيقة تاريخية كبرى هي استمرارية خط الأنبياء وحركتهم في هداية الأمّة وقيادتها على طول التاريخ البشري.

كما تؤكد النظرية الإسلاميّة ومعها كل الأديان أن مهمة هؤلاء الأنبياء لم تكن تقتصر على موقع التوجيه والهداية بل تعمَّقت لتشمل موقع القيادة، وفي ذلك يقول تعالى:

﴿وَما أَرْسَلنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾.[٢]

---

(١) المؤمنون:44.

(٢) النساء:64.

ويقول تعالى:

﴿إِنَّا أَرْسَلْنا إِلَيْكُمْ رَسُولاً شاهِداً عَلَيْكُمْ كَما أَرْسَلْنا إِلى فِرْعَوْنَ رَسُولاً﴾.(١)

ولا تنقطع هذه العناية الإلهية بعد موت الأنبياء عليهم السلام بل تستمر لتتجسَّد في إمامة الأوصياء الذين يستخلفهم النبي لموقع هداية الأمّة وقيادة مسيرتها.

وهم الذين عبّر القرآن الكريم عنهم في قصص الأنبياء السابقين بالأسباط فقال تعالى:

﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْراهِيمَ وَإِسْماعِيلَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْباطَ كانُوا هُوداً أَوْ نَصارى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ...﴾.(٢)

كما أكّدها القرآن الكريم في استخلاف نبينا الأكرم صلى الله عليه وآله للإمام عليّ عليه السلام في حجة الوداع بقوله:

﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾.(٣)

وكما أكّدت الأحاديث المتواترة باستخلاف النبي صلى الله عليه وآله للأئمّة الأطهار من أهل بيت النبوة والرسالة في قوله صلى الله عليه وآله:

«إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً».(٤)

وانطلاقاً من هذا الاعتقاد تؤكّد النظرية الإسلامية أن الأمّة ورغم

---

(١) المزمل:15.

(٢) البقرة:140.

(٣) المائدة:67.

(٤) أنظر المصادر الكاملة لهذا الحديث في كتاب (المراجعات) للسيّد شرف الدين.

ابتعادها عن عصر النبي والأئمّة المعصومين عليهم السلام سوف تبقى بحاجة إلى الإمام الذي يمارس عملية الاجتهاد الفقهي لتقديم الإجابات الشرعية في مستحدثات المسائل وتطبيقات الخطوط العامة في الشريعة على مصاديقها، كما يمارس عملية رسم الخطوط السياسية والإدارية الصحيحة لحركة الأمّة.

إن أصل الفكرة في مبدأ (قيمومة الإمام) تنطلق من الاعتقاد بأن الأمّة في كل حالاتها سوف لن تبلغ مرحلة الوعي المطلق والكفاءة المطلقة وهو المعبّر عنه في الاصطلاح الإسلامي بـ(العصمة) بل ستبقى في مواجهة ألوان المخاطر والتآمر، واحتمالات الانزلاق والضياع والتورط في الفرقة والاختلاف ما لم تنعم بوجود الإمام الأكثر وعياً، والأكثر استيعاباً للشريعة والأكثر تلاحماً معها القادر على توحيد الأمّة وترشيد حركتها. وهذا الدور هو الذي يتحمله فقهاء الشريعة العدول الصالحون في عصر ما بعد المعصوم.[1]

يقول العلامة الطباطبائي:

(إن تشريع الحكومة لما كان في الإسلام لغرض المحافظة على المصالح الاجتماعية العليا وإدارة البلاد في مختلف قطاعاته كان لا بدَّ لإيفاء هذا الغرض من اختيار من سبق الآخرين في مجالات الفتوى والثقافة والإدارة).[2]

* * *

(١) سنعود إلى هذا الموضوع في بحث لاحق حول (الإمام).

(٢) نظرية السياسة والحكم/ محمّد حسين الطباطبائي:70.

البحث الثاني:

أُطروحة نظام الحكم في الإسلام

حاولنا في بيان الأُطروحة واستعراض معالمها في ثلاثة مفاصل:

1 _ الأُطروحة بنظرة عامّة.

2 _ الإمام.

3 _ الأمّة.

الفصل الأوّل

الأطروحة بنظرة عامّة

يمكن أن نستعرض الأطروحة الإسلاميّة لنظام الحكم في مرحلتين زمنيتين، مرحلة عصر المعصوم، ومرحلة ما بعد المعصوم.[1]

الحكومة في عصر المعصوم:

حيث يوجد في هذا العصر رجل معصوم على رأس التجربة الإسلاميّة، هذا الرجل المعصوم هو النبي ﷺ والوصي عليه السلام.

في هذا العصر يكون الحاكم المطلق هو المعصوم.

له الحاكميّة في تطبيق الشريعة وممارستها.

وله الحاكميّة في قيادة التجربة الإسلاميّة وتوجيهها.

وهي حاكميّة واسعة وعريضة تشمل حتّى أموال الناس، بل وحتّى أنفسهم بمعنى من المعاني.

وذلك قوله تعالى:

---

(١) العصمة تعني في المصطلح الإسلامي الاستيعاب الكامل للشريعة فكرياً والالتزام المطلق بها عمليّاً، بحيث لا يخطأ ولا يتجاوز المعصوم حدود الشريعة لا في مسألة فكرية ولا في ممارسة عملية، وذلك كما دلَّ عليه قوله تعالى بشأن نبيه ﷺ:
﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: 3).
وقال بشأن الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام:
﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب:33).

﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾.[١]

وقوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾.[٢]

﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾.[٣]

وفي الحديث الشريف المعروف بحديث الغدير عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«ألست أولى بكم من أنفسكم؟».

قالوا: بلا.

قال: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه».[٤]

ويستدل الفقهاء على هذه الولاية الواسعة العريضة بأدلّة من القرآن الكريم، والسُنّة الشريفة، نترك مراجعتها للقارئ الكريم، علماً بأن هذه المسألة يجمع عليها كل علماء الإسلام.

والجدير بالإشارة أن الشيخ الأنصاري رحمه الله[٥] استعرض عدداً من تلك الأدلّة والنصوص ثمّ قال:

(وبالجملة فالمستفاد من الأدلّة الأربعة _ القرآن، السُنّة، العقل، الإجماع _ بعد التتبع والتأمل أن للإمام سلطنة مطلقة على الرعيّة من قبل الله تعالى وأن تصرفهم نافذ على الرعية ماض مطلقاً).[٦]

---

(١) الأحزاب:6.

(٢) الأحزاب:36.

(٣) النور:51.

(٤) أنظر المصادر الكاملة لهذا الحديث في كتاب المراجعات للسيّد شرف الدين.

(٥) هو الشيخ مرتضى الأنصاري أحد أبرز فقهاء الشيعة، والمتوفى عام (1281هـ) وحيث ما تزال كتبه في الفقه والأصول معتمدة في المناهج الدراسيّة في الحوزات العلميّة لدى الشيعة.

(٦) المكاسب/ الشيخ الأنصاري رحمه الله.

معنى الولاية على الأموال:

ماذا تعني ولاية المعصوم عليه السلام على أموال الناس؟

بالطبع أن هذه الولاية لا تعني سلب ملكية الناس لأموالهم، إنما تعني أن المعصوم عليه السلام له حق التصرف في أموالهم بالشكل الذي يراه وفقاً للموازين الإسلاميّة والمصالح العامة، فبالرغم من أن الناس لهم سلطنة على ممتلكاتهم وأموالهم إلاّ أن سلطنة المعصوم أقوى وأولى والحقيقة أن هذه الولاية والسلطنة هي قريبة جداً من مفهوم حاكميّة الدولة وصلاحياتها في وضع القوانين والالزامات القسريّة حسب ما تفرضه المصلحة العامة للبلاد وفي ظروف استثنائية طارئة.

معنى الولاية على الأنفس:

والولاية على الأنفس لا تعني عبودية الناس للمعصوم بمقدار ما تعني أن للمعصوم عليه السلام حق الطاعة على الناس فيما يأمر وفيما ينهي سواءً في المجالات العامة أو الخاصة.

فالمعصوم يرسم المواقف العامة للناس في ضوء ما يراه ووفقاً للمقاييس والأهداف الإسلاميّة من المصلحة، وله حق الطاعة في ذلك، سواءً في المجالات الاقتصادية، أو السياسية، أو الاجتماعية أو الثقافية...

كما أن له الولاية والطاعة لو رسم موقفاً شخصياً لواحد من الناس في سفر، أو سكن، أو زواج، أو طلاق، أو بيع، أو شراء، أو مكان العمل، أو نوع العمل، أو وقت العمل إلى آخر ما هنالك من الأمور الخاصة بالإنسان نفسه والتي تخضع لاختياره وإرادته عادة.

والجدير بالذكر أن هذه الولاية ليست ولاية مطلقة استبداديّة، بل هي في

سياق وبهدف تدبير شؤون الأمّة، وفرض سلطة القانون والدولة لا غير، في المجال التجاري، والصناعي، والثقافي، والعسكري، والسياسي، فالمعصوم هو رمز للدولة التي تستطيع أن تتصرف في كل هذه المجالات بما يتدخل في شؤون أموال الناس وأنفسهم وحسب ما يسنّه القانون.

معنى آخر للولاية:

المعنى الذي ذكرناه للولاية على الأموال والأنفس هو المعنى المعروف بين الفقهاء وخلاصته كما في عباراتهم (استقلال الولي بالتصرف) في أموال الناس وأنفسهم بالشكل الذي شرحناه، وهناك معنى آخر للولاية ، خلاصته كما في عباراتهم (عدم استقلال غير المعصوم بالتصرف) والمقصود من هذا المعنى درجة أضعف من الولاية الثابتة للمعصوم عليه السلام بالمعنى الأوّل، فليس له التصرف في أموال الناس وأنفسهم كما يذهب إليه المعنى الأوّل، إنما ولايته بهذا المقدار أن لا يحق للناس التصرف في أموالهم وأنفسهم إلاّ مع موافقته وسماحه، أمّا إذا رفض ولم يسمح فولاية الناس وسلطتهم على أموالهم وأنفسهم ساقطة.

هذا هو المعنى الآخر للولاية إلاّ أن المشهور بين الفقهاء هو الأوّل.

حكومة الفرد المعصوم:

نستطيع القول وفقاً لما تقدم أن الحكومة في عصر المعصوم هي حكومة الفرد المعصوم، ورغم أن الحكومة الفردية قد أحيطت بكثير من السلبيات، وألواناً من الاعتداء على حقوق الناس وحرياتهم، وتورطت في كثير من المزالق والأخطاء إلاّ أن هذه جميعاً لا تنعكس على حكومة الفرد المعصوم.

فالمعصوم إنما أُعطي هذا الحد الواسع من الولاية في الإسلام بعد افتراض العصمة فيه وهي تعني أكثر من شيء، فهي تعني من ناحية قمة

النزاهة الذاتية في هذا الفرد بحيث لا يقع تحت تأثير أيّ لون من ألوان الهوى والعاطفة والميول الخاصة.

وتعني من ناحية ثانية عمق تجربته وخبرته السياسية والاجتماعية إلى درجة أنه يصيب الموقف الأفضل دائماً بتسديد الله تبارك وتعالى.

وإضافة إلى كل ذلك فإن هذا الفرد المعصوم ليس مستبداً بالرأي، متعال على الناس، بل فرضت عليه الشريعة الإلهية التشاور مع الأمّة، والاطلاع على مجموع الآراء ثمّ تركت إليه القرار الأخير كما قال تعالى في الخطاب لنبيّه ﷺ:

﴿وَشاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾.[1]

ومضافا إلى كل ذلك تأتي الدرجة الأخلاقية العالية التي يتمتع بها هذا المعصوم في مقام ممارسة ولايته وحكومته المطلقة كما قال الله تعالى في وصفه نبيه ﷺ:

﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾.[2]

وقال:

﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾.[3]

حتّى لاحظ المنافقون على رسول الله _ رغم أنه يملك هذه الولاية العريضة _ أنه سريع الاقتناع ب آراء الآخرين وسريع التنازل لهم ، كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم في قوله:

---

(١) آل عمران159.

(٢) التوبة128.

(٣) القلم: 4.

﴿يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾.(١)

إذن: فالحكومة في عصر المعصوم بالرغم من أنها حكومة الفرد إلاّ أنها بعيدة تماماً عن كل سلبيات الحكم الفردي الذي شهدته التجربة الإنسانية.

بل نستطيع القول أن حكومة الفرد المعصوم هي على مستوى الممارسة العملية حكومة الأمّة ذاتها، وتجسيد لمقولة:

«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

المروية عن رسول الله صلى الله عليه وآله.(٢)

وتجسيداً لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ الأمر الذي يحوّل الممارسة على أرض الواقع إلى ممارسة ديمقراطيّة عادلة يقف الإمام المعصوم على رأسها.

التفاعل بين الإمام والأمّة:

إن التفاعل بين الإمام والأمّة مبدأ عام تسجّله الأطروحة الإسلاميّة سواءً في عصر المعصوم أم عصر ما بعد المعصوم، رغم الاختلاف في طريقة هذا التفاعل كما سيتضح إن شاء الله في طيّات هذا الكتاب.

إن هذا التفاعل هو الذي يتحدّث عنه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حين يقول:

«وأعظم ما افترض الله سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعيّة، وحق الرعيّة على الوالي فريضة فرضها الله سبحانه لك ل على كل ، فجعلها نظاماً لألفتهم وعزاً لدينهم، فليست تصلح الرعيّة إلاّ بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلاّ باستقامة الرعيّة.

---

(١) التوبة: 61.

(٢) صحيح البخاري 2: 6.

فإذا أدّت الرعيّة إلى الوالي حقه، وأدّى إليها حقها عزّ الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على أذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان، وطمع في بقاء الدولة، ويئست الأعداء.

وإذا غلبت الرعيّة واليها وأجحف الوالي برعيّته، اختلفت هناك الكلمة وظهرت معالم الجور...».[(١)]

الحكومة في عصر ما بعد المعصوم (عصر الغيبة):[(٢)]

لعلَّ مبدأ (ولاية الفقيه) في معناه السياسي الأوسع وهو (المرجعيّة الدينيّة والسياسيّة لفقهاء الدين) وليس في معناه الاصطلاحي الفقهي الخاص، يلخص الأطروحة الإسلاميّة المجمع عليها لدى فقهاء الشيعة لنظام الحكم في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام.

والمبدأ يعني بعبارة مختصرة أن المرجعيّة الدينيّة بعد المعصوم هي للفقيه الجامع للشرائط التي سنشير إليها فيما بعد.[(٣)]

(١) نهج البلاغة: الخطبة216.

(٢) الغَيبة في المصطلح الإسلامي الشيعي تعني: عدم حضور المعصوم في الممارسة الاجتماعية والسياسية للناس، وهنا يعتقد الشيعة بأن الإمام الثاني عشر المهدي الموعود من أهل البيت عليهم السلام قد غاب عن أنظار الخلق بمشيئة الله تعالى وسوف يظهر ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً، كما جاء في الحديث المتفق عليه في صحاح السُنّة والشيعة عن رسول الله صلى الله عليه وآله. وسواء قبلت المذاهب الأخرى بهذه النظرية أم لا، فإن العصر الذي نعيش فيه هو عصر لا يوجد فيه إمام معصوم باتفاق جميع المذاهب.

(٣) ويشير الأصل الخامس في القانون الأساسي للجمهورية الإسلاميّة إلى هذا المبدأ بالقول: (في زمن غيبة الإمام المهدي عليه السلام، تعتبر ولاية الأمر وإمامة الأمّة في جمهورية إيران الإسلاميّة بيد الفقيه العادل المتقي البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير ممن أقرّت له أكثرية الأمّة وقبلته قائداً لها).

والفقيه هو الشخص الذي بلغ رتبة الاجتهاد في استنباط أحكام الشريعة من مصادرها.

ويبدو من عبارات بعض الفقهاء أن هذا المبدأ (ولاية الفقيه) متسالم عليه بين كافة علماء الشيعة، حتّى أن المحقق النراقي [١] حينما تصدى لتحقيق هذه المسألة قال في مقدمة كلامه:

(إني قد رأيت المصنّفين يحوّلون كثيراً من الأمور إلى الحاكم في زمن الغيبة، ويولّونه فيها ولا يذكرون عليه دليلاً).

(وكذا نرى كثيراً من غير المحتاطين من أفاضل العصر وطلاب الزمان إذا وجدوا في أنفسهم قوة الترجيح والاقتدار على التفريع يجلسون مجلس الحكومة ويتولون أمور الرعيّة... إلى غير ذلك من لوازم الرئاسة الكبرى).

ثمّ قال في مقام الاستدلال عليه:

(الدليل عليه بعد ظاهر الإجماع، حيث نصّ به كثير من الأصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلّمات _ ما صرّح به الأخبار...).[٢]

وهكذا يفترض المحقق النراقي أن المسألة اجماعية متسالم عليها.

كما ذكر السيد بحر العلوم[٣] في كتاب بلغة الفقيه قائلاً:

(أما ثبوتها للفقيه، ولو في الجملة _ فمما لا كلام فيه _ بعد

---

(١) العلامة النراقي هو الشيخ محمّد مهدي بن أبي ذر الكاشاني المتوفى سنة (1241هـ) صاحب كتاب جامع السعادات.

(٢) عوائد الأيام/ النراقي185 -188.

(٣) السيد بحر العلوم هو سيد الطائفة آية الله السيد محمّد مهدي بحر العلوم المتوى 1212هـ) صاحب كتاب الفوائد الرجالية.

الإجماع عليه بقسميه، وورود النصوص المعتبرة في القضاء وما يعمه والحوادث الواقعة).[١]

وكذا ذكر المحقق الكركي[٢] في كتابه جامع المقاصد قائلاً:

(اتفق أصحابنا على أن للفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نيابة من قبل أئمّة الهدى عليهم السلام: في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل).

وعبارات الفقهاء كثيرة في التصريح بهذا المبدأ، نكتفي منها بنقل عبارة إمام الأمّة السيد الخميني الكبير قدس سره، وعبارة سيدنا شهيد العصر السيد الصدر رضوان الله عليه.

كتب الإمام الخميني قدس سره:

(يرجع أمر الولاية إلى الفقيه العادل، وهو الذي يصلح لولاية المسلمين، إذ يجب أن يكون الوالي متصفاً بالفقه والعدل...).[٣]

وكتب السيد الصدر:

(المجتهد المطلق له الولاية الشرعية العامّة في شؤون المسلمين...

وإذا أمر الحاكم الشرعي بشيء تقديراً منه للمصلحة العامّة وجب اتّباعه على جميع المسلمين ولا يعذر في مخالفته حتّى من يرى أن تلك المصلحة لا أهمية لها).[٤]

---

(١) بلغة الفقيه 3: 221.

(٢) هو المحقق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي صاحب كتاب جامع المقاصد المتوفى سنة (940هـ).

(٣) الحكومة الإسلاميّة/ الإمام الخميني.

(٤) الفتاوى الواضحة: 114- 116.

أدلّة ولاية الفقيه:

لسنا في هذا الكتاب بصدد عقد بحث استدلالي في مبدأ ولاية الفقيه فقد بُحثت هذه المسألة بشكل مفصّل في كتب الفقهاء، إنما نريد أن نكوّن للقارئ فكرة مختصرة عن أدلّة هذا المبدأ فنقول:

حاول عدد من الفقهاء الاستدلال على هذا المبدأ بالأدلّة الأربعة، أعني القرآن، والسُنّة، والعقل، وإجماع الفقهاء.

أما القران الكريم فبمثل قوله تعالى:

﴿ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾.(١)

بناءً على عموم الَخَطَاب فيها لكل زمان، وأهل الذكر في زمان الغيبة هم الفقهاء، وهكذا قوله تعالى:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.(٢)

وأما دلالة العقل على هذا المبدأ فبالطريقة التالية:

أنه من الضروري بحكم العقل وجود إمام للمسلمين يدبّر أمورهم، ويحفظ نظامهم، وأولى شخص للاضطلاع بهذه المهمّة هو الفقيه العادل الجامع للشرائط فيتعين بحكم العقل أن يكون لهذا الشخص حق الولاية والإمامة.

وأما دلالة الإجماع فقد قرأنا بعض النصوص التي تؤكد انعقاد إجماع الفقهاء على هذا المبدأ.

إلاّ أن عمدة الدليل في ذلك هو الروايات الكثيرة المتظافرة عن المعصومين عليهم السلام، وفيما يلي نستعرض بعض تلك الروايات تاركين إلى

(١) الأنبياء: 7.

(٢) راجع في الاستدلال بهذه الآية كتاب الحكومة الإسلاميّة للإمام الخميني.

القارئ الكريم مراجعة كتب الاستدلال التي شرحتها واستوعبت الحديث فيها.[١]

1 _ عن الإمام الصادق عليه السلام:

«العلماء ورثة الأنبياء».[٢]

2 _ عن أمير المؤمنين عليه السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اللهم ارحم خلفائي.

قيل: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟

قال: الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسُنّتي».[٣]

3 _ عن الإمام الكاظم عليه السلام:

«لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصون سور المدينة لها».[٤]

4 _ عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا.

قيل: يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا؟

قال: اتّباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم».[٥]

5 _ عن الإمام الصادق عليه السلام قوله:

«الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك».[٦]

---

(١) راجع في ذلك كتاب (عوائد الأيام) للنراقي؛ والحكومة الإسلاميّة للإمام الخميني.

(٢) الكافي 1:32/ صفة العلم وفضله.

(٣) أمالي الشيخ الصدوق:247.

(٤) الكافي 1:38.

(٥) الكافي 1:46.

(٦) البحار 1:183.

6 _ التوقيع الشريف للإمام المنتظر عليه السلام:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا ف إنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم».[١]

7 _ عن الإمام الصادق عليه السلام:

«أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه».[٢]

8 _ وعن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً في رواية عمرو بن حنظلة قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة _ يعني قضاة الجور _ أيحل ذلك؟

قال: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به.

قلت: فكيف يصنعان؟

قال عليه السلام: «ينظران من كان منكم من قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حَكَماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا كالراد على الله، وهو على حد الشرك بالله».[٣]

---

(١) كمال الدين484.

(٢) الكافي 1:67.

(٣) المصدر السابق.

9 _ عن الإمام الحسين عليه السلام:

«مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه».(١)

هذه نبذة من الروايات التي استدلوا بها على مبدأ ولاية الفقيه.

حدود ولاية الفقيه:

بعد التسالم على مبدأ ولاية الفقيه، تناول الفقهاء بحثاً آخر حول حدود هذه الولاية سعة وضيقاً.

والرأي المعروف في هذا المجال هو القائل بأن ولاية الفقيه العادل الجامع للشرائط هي على حد ولاية المعصوم بالشكل الذي شرحناه ، ونفضّل أن نقرأ هنا بعض النصوص.

كتب المحقق النراقي في (عوائد الأيام) قائلاً:

(كلما كان للنبي والإمام الذين هم سلاطين الأنام، وحصون الإسلام فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك إلاّ ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما).

و هكذا كتب المحقق النائيني:(٢)

(إطاعة ولي الأمر _ المعصوم عليه السلام _ في الآية المباركة : ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ في عرض إطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وآله...، كذلك في عصر الغيبة فإن ترجيحات النائب العام عن المعصوم عليه السلام أو المأذونين من قبلة لا محالة لازمة بمقتضى النيابة الثابتة لهم).

---

(١) تحف العقول: 232.

(٢) ترجم عن الأصل الفارسي (حكومت از نظر اسلام) للمحقق النائيني: 99 - 101.

وهذا الرأي هو ما ذهب إليه أيضاً (صاحب الجواهر)، [1] مستفيداً ذلك من الحديث الشريف عن الإمام المنتظر عليه السلام:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا».

حيث قال معلقاً على هذا النص:

(ضرورة كون المراد منه أنهم حجتي عليكم في جميع ما أنا حجة الله عليكم إلاّ ما خرج...). [2]

وننقل في الختام نصاً لإمام الأمّة الخميني الكبير قدس سره، حيث يقول وهو يتحدّث عن ولاية الفقيه:

(يملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام).

(وقد فوّض الله الحكومة الإسلاميّة الفعلية المفروض تشكيلها في زمن الغيبة نفس ما ف وضه إلى النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام من أمر الحكم والقضاء والفصل في المنازعات، وتعيين الولاة والعمال، وجباية الخراج، وتعمير البلاد). [3]

الأمّة هل تشترك في الحكم؟

سوف نتحدّث في فصول آتية عن دور الأمّة في الحكم، إلاّ أننا يجب أن لا نغفل الإشارة إلى هذا الموضوع في النظرة العامة التي نريد تكوينها للأطروحة الإسلاميّة لنظام الحكم.

---

(١) هو العلامة الشيخ محمّد حسن النجفي صاحب كتاب جواهر الكلام المتوفى عام1266هـ).

(٢) الجواهر28:40/ ط 3.

(٣) الحكومة الإسلاميّة:49.

وهنا نقول:

إن مبدأ ولاية الفقيه لا يعني إلغاء الأمّة، وعزلها، وفرض القرار عليها إنما يعني المركز الأعلى للقرار في البلاد.

وكما أشرنا فيما سبق ـ لدى الحديث عن الحاكم المعصوم ـ عن وجود تفاعل حقيقي دائم بين الإمام والأمّة، هذا التفاعل الأخلاقي، والقانوني سوف ينتهي بنا إلى النتيجة التالية:

إن الهيكل السياسي للحكم في الإسلام يشترك في تركيبه طرفان الإمام والأمّة.

فالأمّة هي المسؤولة وهي المستخلفة من قبل الله تعالى في إعمار الأرض؛ كل ذلك تحت إشراف الإمام وولايته.

والإمام من ناحية الأخرى ليس مجرد منتخَب من قبل الأمّة يستمد منها سلطته وصلاحيته، وإنما هو مشرف وناظر، وله حق الطاعة، والأمر النافذ والرأي الحاسم كما قال الله تعالى:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.[1]

ومن هنا فإن الراد عليه راد على الأئمّة المعصومين عليهم السلام والراد عليهم راد على الله تعالى.

الإمام ليس مجرد تعبير عن رأي الأمّة، بل هو الحاكم، وصاحب الرأي كما يقول النص الشريف المتقدم: «فقد جعلته عليكم حاكماً».

إن الخاصّة التي تمتاز بها الأطروحة الإسلاميّة لنظام الحكم هي هذا التفاعل والاشتراك الحقيقي بين الإمام والأمّة، تفاعل يتجاوز الشكليات والصور

(١) النساء:59.

غير الحقيقية كما نشهده في الأنظمة الديمقراطية، والديكتاتورية معاً، فالأمّة في كلا هذين النظامين معزولة عزلاً حقيقياً مقنَّعاً.

أما في الإسلام فالإمام يمارس دور الحكم لكنه لا يبتعد عن الأمّة بل يبقي كأيّ فرد آخر في الأمّة مدفوعاً للحفاظ على مصالح الأمّة وتناسي وضعه الشخصي، فهو يمارس دور الحاكم والمحكوم معاً، والأمّة هكذا أيضاً، ليست محكومة فقط، وإنما تمارس نفسها دور الحاكم، أي إنها تمارس دور القابل والفاعل معاً.

ولقد شرح السيد الشهيد الصدر هذه الحقيقة بالقول:

(بالإمكان أن نستخلص من ذلك أن الإسلام يتجه إلى توفير جو العصمة بالقدر الممكن دائماً. وحيث لا يوجد على الساحة فرد معصوم... ولا أمّة قد أنجزت ثورياً بصورة كاملة وأصبحت معصومة في رؤيتها النوعية...

فلا بدَّ أن تشترك المرجعية _ الفقيه المرجع _ والأمّة في ممارسة الدور الاجتماعي الرباني).

(وهكذا وزع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطين، خط الشهادة وخط الخلافة، كما يصطلح عليه السيد الشهيد، بين المرجع والأمّة، بين الاجتهاد الشرعي، والشورى الزمنية...

فلم يشأ أن تمارس الأمّة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها ويشرف على سلامة المسيرة ويحدد لها معالم الطريق من الناحية الإسلاميّة، ولم يشأ من الناحية الأخرى أن يحصر الخطين معاً في فرد ما لم يكن هذا الفرد مطلقاً أي معصوماً).[1]

---

(١) خلافة الانسان وشهادة الانبياء55،51.

ويمكننا أن نقرأ هذا التفاعل الحقيقي القانوني في الدستور الأساسي للجمهورية الإسلامية في إيران.

تقول المادة السابعة:

(طبقاً لتعاليم القرآن ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ﴾ و﴿وَشاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ تعتبر مجالس الشورى مجلس الشورى الإسلامي، مجلس شورى المحافظة، القضاء، القرية، المحلة، وأمثالها من مراكز صنع القرار وإدارة شؤون الدولة).

وتقول المادة السادسة:

(في جمهورية إيران الإسلاميّة يجب أن تدار شؤون البلاد اعتماداً على آراء الجماهير عن طريق الانتخابات انتخاب رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي وأعضاء مجالس الشورى المحلية، أو نظائرها، أو الاستفتاء في الموارد التي تعيّن في المواد الأخرى من هذا الدستور).

* * *

الفصل الثاني

الإمام

صفاته، تعيينه، مصدر سلطاته،

صلاحياته ومسؤولياته، موانع ضد الانحراف

سبق القول أن هناك طرفين أساسيين يعتمد عليهما الوجود السياسي للمجتمع الإسلامي وهما الإمام والأمّة.

وألمحنا في الفصل السابق إلى وجود التفاعل الحقيقي بين هذين الطرفين، وسوف ينكشف لنا من خلال البحوث الآتية مظاهر هذا التفاعل.

وفي هذا الفصل نهتم بدراسة أحد الطرفين في التركيبة السياسية ألا وهو الإمام.

وفي البدء يجب أن نوضح نقطة مهمة حول الإمام، من هو؟ ماذا يمثل؟ ما هو موقعه في الأمّة؟

ذلك أن النظم المعاصرة لا تعرف هذا المفهوم، فهو لا يعني رئيساً للجمهورية بحدود ما لهذا المصطلح من مفهوم ودلالة، كما لا يعني (قائد الثورة) أيضاً بحدود ما لهذا المصطلح من مفهوم ودلالة.

بل يعني القائد الديني والسياسي الذي ترجع إليه الأمّة في أمورها الدينية والسياسية، ويكون قراره نافذاً عليها في كلا المجالين.

وهنا نقرأ بوضوح ظاهرة عدم الفصل بين الدين والسياسة، فالرجل الذي يشرف على التعاليم الدينية هو نفسه الرجل الذي يشرف على الأوضاع السياسية ويقرر الموقف لها.

ومثل هذا الأمر لا نظير له في غير الفكر الإسلامي.

□ - صفات الإمام:

ولا يكون الإنسان في موقع الإمام إلاّ بعد أن تتوفر فيه عدة مواصفات اشترطتها الشريعة الإسلاميّة، وأهم تلك المواصفات ثلاث:

1 _ الفقاهة (العلم الاجتهادي بالشريعة).

2 _ العدالة.

3 _ الكفاءة.

هذه الشروط هي التي تحدّث عنها الإمام الخميني قائلاً:

(لا بدَّ في الوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية _ يقصد حكومة القانون الإلهي _ ولا يعقل تحقيقها إلاّ بهما.

أحدهما: العلم بالقانون.

وثانيتهما: العدالة.

ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقها الأوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضاً، وإن شئت قلت هذا شرط ثالث من أسس الشروط).[1]

هذه الشروط الثلاثة ذكرها السيد الشهيد الصدر (رضوان الله عليه)، وأرجعها إلى أربعة شروط.

1 _ العدالة.

(١) كتاب البيع/ الإمام الخميني 2: 461 ـ 467.

2 _ العلم واستيعاب الرسالة.

3 _ الوعي على الواقع القائم.

4 _ الكفاءة والجدارة النفسية.[١]

وواضح أن الوعي على الواقع القائم يرجع إلى (الكفاءة السياسية) ومن هنا فسوف يلتحم مع الرابع (الكفاءة والجدارة النفسية) ليكون شرطاً واحداً هو الكفاءة النفسية والسياسية.

أما القانون الأساسي للجمهورية الإسلاميّة في إيران فقد تناول هذه الشروط في المادة التاسعة بعد المائة حيث تقول:

(شروط وصفات القائد أو أعضاء مجلس القيادة هي:

1 _ الصلاحية العلمية والتقوى اللازمة للإفتاء والمرجعية.

2 _ الرؤية السياسية الاجتماعية والشجاعة الكافية والقدرة والإدارة الكافية للقيادة).

وفيما يلي نتناول هذه الشروط الثلاثة بشرح أكثر:

الصفة الأولى: العلم بالشريعة:

هذا الشرط هو الذي يصطلح عليه بـ(الفقاهة)، ويقصد به كون الإمام قد بلغ درجة الاجتهاد[٢] في فهم الشريعة واستيعاب أحكامها. ويرجع اعتبار هذا الشرط إلى أمرين:

الأوّل: أن مهام الإمام ومسؤولياته تتطلب أن يكون على اطلاع كافٍ بالشريعة الإسلاميّة وأحكامها وعلى استيعاب كامل لها، ولأهدافها، ولأخلاقيتها،

---

(١) خلافة الإنسان/ السيد الصدر:25 و26.

(٢) الاجتهاد هو: (القدرة العلمية على استخراج الحكم الشرعي من دليله المقرّر له) الفتاوى الواضحة/ السيد محمّد باقر الصدر130.

ولطريقة معالجتها للأمور حتّى يستطيع وهو يدير سياسة الدولة، ويعالج كل مشاكلها أن يشخّص في معالجة المشاكل، ولا يمكن أن يمارس الإمام هذه المهمة الضخمة بالاعتماد على مجتهد آخر يرجع إليه في تحديد الموقف الشرعي المناسب، ذلك أن تشخيص الموقف الشرعي المناسب في المسائل السياسية، وأمور الدولة عموماً يحتاج إلى احتكاك ومعايشة دائمية مع الواقع السياسي، ومع الظروف المحيطة بتلك المسألة حتّى تتكون رؤية واضحة وجلية من خلالها يمكن تشخيص الموقف الشرعي المناسب، وهذا الاحتكاك والمعيشة والمعاناة لا يتوفر في مجتهد آخر ليس في موقع الإمامة والقيادة. إذن يجب أن يكون القيّم على الأمور وولي الأمر هو نفسه مجتهداً، لا مقلداً.[1]

الثاني: كما أن كون الإمام مجتهداً، بحيث ترتبط به الأمّة برابطة التقليد _ خصوصاً إذا كان هذا الارتباط واسعاً وعريضاً وكان الإمام مرجعاً دينياً عاماً _ يساعد كثيراً في توطيد العلاقة بين الإمام والأمّة، ونفوذ كلمته، واستحكام قيادته وأبوّته لها، وهذه ناحية ليست قليلة الأهميّة، فنجاح الدولة الإسلاميّة وقوتها مستمدة من قوة العلاقة بين الإمام والأمّة والعكس كذلك أيضاً.

الصفة الثانية: العدالة:

(العدالة: عبارة عن الاستقامة على شرع الإسلام وطريقته، شريطة أن تكون هذه الاستقامة طبيعة ثابتة للعادل تماماً كالعادة).[2]

وهكذا فالعدالة وفقاً للمشهور بين العلماء، ليست مجرد أداء الواجبات وترك المحرمات كما يذهب إلى ذلك بعضهم، وإنما هي

---

(١) التقليد في مصطلح الفقهاء هو اتّباع الفرد في معرفة أحكام الشريعة لغيره.

(٢) الفتاوى الواضحة: 120.

السيطرة على النفس، والتمكّن منها، بحيث يؤمّن إلى حد كبير عدم الوقوع في مخالفة شرعية عند الابتلاء.

وجدير بالذكر أن مصطلح العدالة بالمعني الذي شرحناه قد يكون جديداً وغريباً عمّا هو المألوف في المصطلحات المعاصرة إلاّ أنه كمفهوم لا يحمل هذه الغرابة، إنه ليس أكثر من النزاهة _ بأعلى درجاتها _ التي تفترضها كل النظم اليوم في قادتها وزعمائها. إنها نفس الالتزام بالقانون، والخضوع للقانون، والإخلاص للقانون الذي تحرص مختلف النظم على وجوده في القادة والزعماء.

هكذا العدالة في المفهوم الإسلامي هي النزاهة الشخصية، والإخلاص للشريعة الإسلاميّة، والفناء في مصلحتها، وفي تطبيقها.

أمّا اعتبار هذا الوصف في الإمام فإنما يرجع لأهمية موقع الإمامة.

فالإمام هو القيّم على التجربة الإسلاميّة ومسارها، وهو المسؤول عن توجيهها الوجهة الحسنة، ومن ناحية أخرى هو رمز أعلى في المجتمع الإسلامي منه يستلهم الشعب، ومنه يتعلم، وبه يقتدي ويتأسى، ومن ناحية ثالثة فإن الإمام هو المؤتمن على مصالح الدولة الإسلاميّة، وثرواتها، واقتصادها، وتبعاً لهذه الأمور تعيّن أن يكون الإمام عادلاً بأعلى درجة ممكنة من العدالة، سيّما ونحن نعرف أن الإسلام يتجه لتربية كل أفراد الأمّة تربية إسلاميّة ملتزمة إلى درجة العدالة.

إن مجرد توفر صفة الاجتهاد في الإمام لا يدفع عنه خطر الانحراف وبالتالي لا يدفع عن الأمّة الإسلاميّة والتجربة الإسلاميّة هذا الخطر كما لوحظ وقوعه في التاريخ الإسلامي حين تولى أمور المسلمين رجال غير ملتزمين بالشريعة.

إن القيادة الإسلاميّة وهي أكبر وأخطر موقع في الأمّة يجب أن تكون في غاية النزاهة والإخلاص والفناء في الشريعة ومصالحها. ومن هنا لم يعد شرط العدالة شرطاً كمالياً ثانوياً، بل هو شرط أساسي أشد ما تكون الأطروحة الإسلاميّة حرصاً عليه.

وهنا يجب أن نشير إلى نقطة أشار لها سيدنا الشهيد الصدر رضوان الله عليه لدى حديثه عن المرجعية الدينية التي يفترض أنها هي صاحبة الولاية، ولها مقام القيادة قائلاً:

(وكلما كانت المسؤولية أكبر وأوسع وأجل خطراً كانت العدالة فيمن يتحملها بحاجة إلى رسوخ أشد وأكمل في طبيعة الاستقامة لكي يعصم بها من المزالق، ومن أجل ذلك صحّ القول بأن المرجعيّة تتوقف على درجة عالية من العدالة ورسوخ أكيد في الاستقامة والإخلاص لله سبحانه وتعالى).[١]

إذن فالإمام يفترض فيه درجة عالية من العدالة أكثر مما يفترض في الإنسان الاعتيادي، أو إمام الجماعة في الصلاة، أو القاضي الذي يشترط فيه العدالة أيضاً.

الإمام هو القدوة وهو المثل الأعلى، ومن هنا يجب أن يكون مثلاً أعلى في التزام الشريعة وحدودها.

وبهذا الصدد يمكن أن نقرأ الحديث الشريف عن الإمام الصادق عليه السلام حيث روي عنه قوله:

«لا يكون الرجل فقيهاً حتّى لا يبالي أيّ ثوبيه ابتذل، وبما سدّ فورة الجوع».[٢]

---

(١) الفتاوى الواضحة:121.

(٢) الخصال للصدوق:40.

فنلاحظ هنا اعتبار درجة أعلى من العدالة، والزهد والإعراض عن الدنيا بأشد معانيه لماذا؟

لأن الفقيه هو إمام بأعلى المستويات، فهو محل أنظار الناس وآمال الناس ومنه يتعلم الناس وبه يتأسون ومن هنا كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول:

«ألا وإن لكل مأموم إماماً يقتدي به، ويستضيء بنور علمه، ألا وإن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه ـ ثوبيه البالين ـ ومن طُعمه بقرصية. ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد، فوالله ما كنزت من دنيا كم تبراً، ولا ادخرت من غنائمها وفراً، ولا أعددت لبالي ثوبي طمراً، ولا حزت من أرضها شبراً، ولا أخذت منها إلاّ كقوت أتان دبره...

ولكن هيهات أن يغلبني هواي، ويقودني جشعي إلى تخيّر الأطعمة، ولعلَّ بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص، ولا عهد له بالشبع...».(١)

أما الدليل على اشتراط العدالة في الإمام فالفقهاء يذكرون عدة أدلة، نكتفي بالإشارة إلى بعض الآيات والروايات الواردة بهذا الصدد.

منها قوله تعالى:

﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾.(٢) فهي لا تسمح بتولي الظالم وبأيّ مستوى من مستويات الظلم موقع الإمام الذي يرجع إليه الناس.

وقوله تعالى:

﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾.(٣) وهي واضحة في أن الإنسان

---

(١) نهج البلاغة/ قسم الرسائل/ الرسالة:45.

(٢) هود:113.

(٣) الكهف:28.

العاصي الغافل عن ذكر الله تعالى لا تجوز طاعته فلا يمكن أن يكون إماماً.

ومن الروايات ما جاء عن الإمام الباقر عليه السلام:

«لا تصلح الإمامة إلاّ لرجل فيه ثلاث خصال:

ورع يحجزه عن معاصي الله.

حلم يملك به غضبه.

وحسن (الخلافة) الولاية على من يلي حتّى يكون لهم كالوالد الرحيم».[1]

الصفة الثالثة: الكفاءة:

قد يشير لاعتبار هذه الصفة في الإمام الحديث الشريف الذي نقلناه عن الإمام الباقر عليه السلام.

«لا تصلح الإمامة إلاّ لرجل فيه ثلاث خصال، ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية».

فالكفاءة بمعناها الأوسع الذي يشمل الوعي الاجتماعي والسياسي، وهكذا الجدارة النفسيّة، هي السبيل إلى حسن الولاية التي ذكرها الحديث.

والشريعة الإسلاميّة لا تحرص فقط على أن يتقدم الكفوء لهذا المقام، إنما تطلب أن يتقدم من هو الأكثر كفاءة، وبعبارة ثانية أن يعطى هذا المقام لأليق الأفراد. فقد ورد في الحديث الشريف عن الإمام عليّ عليه السلام:

«إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله».[2]

---

(١) خصال الصدوق116/ باب الثلاثة.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة173.

وإذا استعرضنا عبارات الفقهاء حول هذا الشرط وجدنا أن الإمام الخميني قدس سره يفترض أن هذا الشرط داخل ومستبطن في شرط العلم الذي ذكرناه حيث يقول:

(مسألة الكفاءة داخلة في العلم بنطاقها الأوسع ولا شبهة في لزومها في الحاكم).[1]

ويمكن تفسير هذا القول بأنه من دون الكفاءة في ولي الأمر فإنه لا يمكن له حينئذٍ تشخيص المواقف الأفضل، والمتناسبة مع الشريعة الإسلاميّة.

أمّا سيدنا الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) فيقول في توجيه هذا الشرط:

(والوعي على الواقع القائم _ الكفاءة _ مستبطن في الرقابة التي يفترضها مقام الشهادة _ القيادة _.

﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ﴾.

إذ لا معنى للرقابة بدون وعي وإدراك لما يراد من الشهيد مراقبته من ظروف وأحوال. والكفاءة والجدارة النفسية التي ترتبط بالحكمة والتعقل والصبر والشجاعة هي الإمكانات التي توخّى الله سبحانه وتعالى تحقيقها في الصالحين من عباده من خلال المحن والتجارب والمعاناة الاجتماعية في سبيل الله وربط بها مقام الشهادة فقال:

﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُداوِلُها بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَداءَ﴾.[2]

فالله تعالى يسلّي المؤمنين ويصبّرهم على المحن ويبعث في

---

(١) الحكومة الإسلاميّة.

(٢) آل عمران140.

أنفسهم العزيمة ويعدهم بمقام الشهادة إذا اجتازوا التجارب والمحن صابرين).[1]

وفي ختام استعراضنا للشروط المطلوبة في الإمام نقرأ نصاً للإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قد يكون مشيراً لكل المواصفات السابقة.

يقول عليه السلام:

«واعلم أنه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلّهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق، ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسُنّة فيهلك الأمّة».[2]

□ - تعيين الإمام:

بالأصل فإن ولاية الأمر المختصة بالفقهاء في زمن الغيبة (عصر ما بعد المعصوم) لا تختص بشخص واحد، إنما هي في أصل النظرية لكل من توفرت فيه المواصفات السابقة، فالولاية إذن هي لكل الفقهاء العدول الأكفاء، والنصوص الشريفة السابقة صريحة في ذلك أيضاً.

وهنا سوف نواجه السؤال التالي:

ما هو الموقف حينما يتعدد هؤلاء الفقهاء؟ ولمن تكون الإمامة والولاية؟ هل تسعى الأطروحة الإسلاميّة لحصر هذه الولاية في شخص واحد؟ ثمّ من هو ذلك الشخص الواحد؟ وكيف يتعين؟ أم أن الأطروحة

---

(١) خلافة الإنسان/ محمّد باقر الصدر:26.

(٢) نهج البلاغة 2:14.

الإسلاميّة تتجه نحو صيغة جماعية في القيادة يشترك فيها كل الفقهاء الجامعين للشرائط؟

وجدير بنا أن نلتفت إلى أهمية هذه المسألة في الواقع السياسي ثمّ لننظر ماذا قدمت الشريعة الإسلاميّة من رؤية في هذا المجال.

هناك حقيقتان متقابلتان:

الحقيقة الأولى أن تعدّد القيادة يحمل مخاطر عديدة.

والحقيقة الثانية أن فردية القيادة هي الأخرى تحمل مخاطر عديدة.

فالتجربة الإنسانية الطويلة شاهدة على أن تعدّد القيادة يدعو في الأعم الأغلب _ إن لم نقل عموماً _ إلى تمزق وحدة الأمّة، بعد تمزق وحدة القيادة ذاتها في اتخاذ القرارات.

والتجربة الإنسانية الطويلة شاهدة أيضاً لأشكال الويلات والمآسي والتسلط الإرهابي حينما يتفرد واحد بالقيادة.

ونحن قد نستثني من هذا الاستقراء التاريخي القيادة المعصومة التي مثلها الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، إلاّ أننا فعلاً لا نتحدّث عن قيادة معصومة، ولا نمتلك مثل هذه القيادة.

فنحن إذن أمام هاتين الحقيقتين نطلب موقف الأطروحة الإسلامية.

إن التاريخ الإنساني المعاصر شهد نظماً سياسية تدعو إلى الجماعية في القيادة فراراً من مشاكل القيادة الفردية، وهذه هي النظم الديمقراطية بالاصطلاح. كما شهد التاريخ الإنساني المعاصر نظماً سياسية تدعو القيادة الفردية الحازمة فراراً من مشاكل القيادة الجماعية وهذه النظم هي المعبّر عنه بالأنظمة الديكتاتورية.

بعد هذه الملاحظة نعود لنسأل عن القيادة في الإسلام هل هي جماعية أم فرديّة؟

وحينما تكون جماعية فهل يعني أنها أصبحت ديمقراطية بالكامل؟

وهكذا حينما تكون فرديّة هل يعني أنها أصبحت ديكتاتورية؟

القيادة الواحدة:

تسعى الأطروحة الإسلاميّة لتكوين قيادة واحدة، وهذا ما نلاحظه تماماً في قيادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام حيث إن القيادة دائماً لواحد لا أكثر، ويستمر هذا الاتجاه لعصر ما بعد المعصوم حيث تسعى الشريعة لإيجاد هذه القيادة الواحدة مع محاولة التغلب على مشاكل ومخاطر القيادة الفردية.

وكما قلنا فإن الولاية هي بالأساس لكل الفقهاء جامعي الشرائط كما عبر عن ذلك الإمام الخميني قدس سره حيث قال:

(الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الأهلية).(١)

إذن مع ملاحظة هذا المبدأ كيف يتم توحيد القيادة؟؟

وكيف تتحول الولاية من هذا التوزيع العام إلى الانحصار بفرد؟

دور الأمّة في تعيين القائد:

إن تعيين القائد من بين مجموع هؤلاء الفقهاء الذين يملكون الولاية _ بالأهلية والاستعداد _ أمر يرجع إلى الأمّة ذاتها.

---

(١) الحكومة الإسلاميّة:51.

فالأمّة من خلال رجوعها إلى واحد من هؤلاء الفقهاء برابطة التقليد بحيث يكون ذلك الفقيه هو المرجع العام لها في المسائل الفقهية تستطيع أن تعيّن القائد والذي هو نفس المرجع العام.

لقد كتب السيد الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) في ذلك:

(إن المرجعية الرشيدة هي المعبّر الشرعي عن الإسلام ، والمرجع هو النائب العام عن الإمام).(1)

ثمّ يتحدّث عن المرجع فيقول:

(أن تكون مرجعيته بالفعل في الأمّة بالطرق المتبعة تاريخياً).

أما في افتراض تعدد المرجعيات الدينية، بأن أصبح لكل واحد من الفقهاء امتدادات شعبية واسعة في جسم الأمّة فيقول سيدنا الشهيد:

(وفي حالة تعدد المرجعيات المتكافئة من ناحية الشروط ـ المتقدمة ـ يعود إلى الأمّة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام).(2)

وفقاً لهذا التصور نعرف أن (ولاية الفقيه) ليست تعيينية محضة، إنما يتفاعل في تركيب وتجسيد هذه الأطروحة عنصر التعيين وعنصر الاختيار، عنصر التعيين من الله تعالى، وعنصر الاختيار من الأمّة.

فالشريعة الإسلاميّة عيّنت الولي بالمواصفات العامة، والأمّة هي صاحبة الرأي في اختيار أحد البدائل التي تنطبق عليهم المواصفات.

(وهكذا نعرف أن دور المرجع كشهيد على الأمّة دور رباني لا يمكن التخلي عنه، ودوره في إطار الخلافة العامة للإنسان على الأرض

---

(1) المقصود بالإمام هنا هو الإمام المعصوم الغائب عليه السلام.

(2) لمحة فقهية/ محمّد باقر الصدر:25 -29.

دور بشري اجتماعي يستمد قيمته وعمقه من مدى وجود الشخص في الأمّة وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية).[١]

هذه الرؤية هي التي جرى عليها الدستور الإسلامي للجمهورية الإسلامية الإيرانية، فقد جاء فيه:

(إذا عرفت وقبلت الأكثرية الساحقة من الشعب بمرجعية وقيادة أحد الفقهاء جامعي الشرائط... تكون لهذا القائد ولاية الأمر. وفي غير هذه الحالة فإن الخبراء المنتخبين من قبل الشعب يبحثون ويتشاورون حول كافة الذين لهم صلاحية المرجعية والقيادة، فإذا وجدوا أن مرجعاً واحداً يملك ميزة خاصة للقيادة فإنهم يعرفونه باعتباره قائداً للشعب.

وإلاّ فإنهم يعينون ثلاثة أو خمسة مراجع جامعي الشرائط باعتبارهم أعضاء في مجلس القيادة ويعرفونهم للشعب).[٢]

موقع الفقهاء الآخرين:

مع تعين أحد الفقهاء للقيادة بالطريقة المتقدمة، ما هو موقع الفقهاء الآخرين؟ وهل القيادة الواحدة تعني عزل الفقهاء الآخرين عن ممارسة أدوارهم؟ وإذا لم تكن تعني ذلك فهل سيشتركون مع الإمام في قيادة جماعية؟ أم يمارسون العمل القيادي كل على استقلاله وتلك هي التعددية الفوضوية.

يمكن أن نلخص الرؤية الإسلاميّة من خلال ما يذكره الفقهاء حول هذه الأسئلة في النقاط التالية:

---

(١) خلافة الإنسان/ محمّد باقر الصدر.

(٢) القانون الأساسي: الفصل الثامن.

1 ـ حين يتعيّن المرجع الديني للقيادة والإمامة فإن ولايته تكون نافذة على الجميع بما فيهم الفقهاء الآخرين، فيجب عليهم الاستماع له والطاعة حتّى إذا اختلفوا معه في وجهة النظر.

يقول الإمام الخميني:

(إن وفّق أحدهم ـ أحد الفقهاء ـ بتشكيل الحكومة يجب على غيره الاتّباع).(١)

ويقول السيد الشهيد الصدر قدس سره:

(وإذا أمر الحاكم الشرعي بشيء تقديراً منه للمصلحة العامة وجب اتّباعه على جميع المسلمين ولا يعذر في مخالفته حتّى من يرى أن تلك المصلحة لا أهمية لها).(٢)

2 ـ ورغم انفراد أحد الفقهاء بموقع الزعامة والإمامة إلاّ أن ولاية الفقهاء الآخرين تبقى محفوظة على مستوى الواقع النظري إلاّ أنها محكومة لولاية الإمام، فلا يحق لهم مزاحمة الإمام في قيادته.

كتب الشيخ الأنصاري قدس سره:

(أما لو استندنا في تلك ـ ولاية الفقيه ـ على عمومات النيابة ـ وهي ما دلَّ من الروايات على أن الفقيه نائب عام للإمام المعصوم مثل «فإنه حجتي عليكم وأنا حجة الله» ـ فالظاهر عدم جواز مزاحمة الفقيه الذي دخل في أمر ووضع يده عليه، وبني فيه بحسب نظره على تصرف، وإن لم يفعل نفس ذلك التصرف. ولأن دخوله فيه كدخول الإمام عليه السلام

(١) الحكومة الإسلاميّة:138.

(٢) الفتاوى الواضحة:114- 116.

فدخول الثاني فيه وبناؤه على تصرف آخر مزاحم له، فهو كمزاحمة الإمام عليه السلام، فأدلّة النيابة عن الإمام عليه السلام لا تشمل ما كان فيه مزاحمة الإمام عليه السلام).(١)

3 ـ يمارس الفقهاء الآخرون ولايتهم في المهام غير القياديّة، كالقضاء وفصل الخصومات بين الناس، وهكذا ولايتهم على أموال اليتامى والقاصرين.

4 ـ أمّا في المهام القيادية فيمارس الفقهاء الآخرون ولايتهم فيما يلي:

أ ـ في حالة عجز الإمام عن القيادة، وعدم قدرته على تسيير دفة الأمور، أو وجود الحاجة إلى المساندة والتأييد.

ب ـ في حالة انحراف الإمام عن الخط الإسلامي مما يشكل خطراً على الإسلام والأمّة الإسلاميّة فيجب عليهم المبادرة للوقوف بوجه هذا الانحراف.

5 ـ يبقى لهؤلاء الفقهاء وجودهم الجماهيري، وحقّهم في التصدي لمقام المرجعية العليا والدخول إلى عمق الجمهور والتنافس الشريف على موقع الإمامة خدمة للأهداف والمصالح الكبرى.

مصدر سلطة الإمام:

من أين يستمد الإمام سلطاته وصلاحياته؟

هذا السؤال يدعونا للعودة إلى سؤال أسبق منه عن مصدر السلطة عموماً ما هو؟؟ وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الموضوع في القسم الأوّل من الكتاب.

---

(١) المكاسب 369/9.

وتذكر هنا عادة نظريتان:

1 _ نظرية الأصل الإلهي للسلطة.

2 _ نظرية الأصل الشعبي للسلطة.

والديمقراطية الحديثة تأخذ بالنظرية الثانية معتبرة الأمّة هي مصدر السلطات، وهي التي تمنح هذه السلطات أو بعضها لمجلس الشورى، أو شخص الرئيس، أو أيّة جهة أخرى.

ورغم أن الأمّة بمجموعها هي مصدر السلطة إلاّ أن الديمقراطية التزمت بمبدأ الأكثرية باعتباره العلاج الواقعي أمام قضية الاختلاف وانقسام الأمّة إلى أكثرية وأقليّة.

ومهما يكن الأمر... هذه هي وجهة نظر الديمقراطية، ومن خلالها تفسر صلاحيات مجلس الشورى، والرئيس، وكافة أجهزة الدولة باعتبارهم جميعاً وكلاء عن الأمّة في ممارسة سلطاتهم.

أمّا الديكتاتورية الحديثة بكل أشكالها الفردية، والحزبية، والطبقية، والعرقية، والقومية فإنها لم تفلح قانونياً في العثور على ذاك المصدر الذي منحها الصلاحيات الواسعة العريضة، وهي وإن برّرت ضرورة تقدّمها في السلطة وإمساكها الحديدي بها إلاّ أنها لم تزد على أن تكون تبريرات وقناعات خاصة غير قائمة على برهان منطقي، فهي إنما تستمد سلطاتها من نفسها.

نعم لجأت الديكتاتوريات القديمة وفي النظم ذات الطابع الديني خاصة إلى اعتبار نفسها صاحبة تفويض من الله تعالى بالسلطة والقيمومة على الناس!

* * *

بعد هذا العرض السريع نعود لنسأل عن مصدر السلطة في الإسلام ما هو؟؟

وقد سبق أن تناولنا هذا الموضوع سريعاً، ونجد مناسباً أن نعيد هنا النظرية الإسلاميّة فنقول:

1 _ السلطة المطلقة هي لله تبارك وتعالى لا يزاحمه ولا ينافسه فيها أحد وهو المصدر الأوّل والأخير لكل سلطة.

2 _ ثمّ إن الله تبارك وتعالى استخلف الناس في الأرض، ومنحهم السلطة في إعمارها فقال:

﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾.(١)

فالناس إذن يملكون الإرادة والحرية، والسلطة على أحوالهم وأموالهم وأنفسهم.

3 _ ثمّ إن الله تبارك وتعالى بعد أن منح الإنسان السلطة، وجعل له الحرية والاختيار، وضع عليه سلطتين:

أ _ سلطة الرسول وسائر الأنبياء والمعصومين عليهم السلام.

ب _ سلطة الرسالة وهي الشريعة الإلهية التي نزل بها الرسل.

ومصدر كلا هاتين السلطتين هو الله تبارك وتعالى وليس الناس.

ومعنى هذا أن مصدر السلطة في القيادة الإسلاميّة، وفي الدستور الذي يحكم الأمّة ليس هو الأمّة إنما هو الله تبارك وتعالى.

4 _ أمّا سلطة نائب المعصوم وولي الأمر في عصر الغيبة فهي الأخرى لا تستمد من الأمّة، إنما سلطته إلهية، بحيث إن الراد عليه راد على الإمام المعصوم،

---

(١) هود:61.

والراد عليه كالراد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله، كما ورد في حديث شريف متقدم، ورغم أن الأمّة هي التي تساهم في عملية اختيار الإمام إلاّ أنه بعد هذا الاختيار سيأخذ موقعه وإمامته باعتباره نائباً للإمام المعصوم ووكيلاً عنه في إدارة شؤون الأمّة مما يعني أن سلطته ستكون مستمدة من سلطة الله تعالى الذي هو مصدر كل السلطات.

الأمة هي الطريق الشرعي للسلطة:

رغم أن سلطة الإمام المعصوم مستمرة من الله تعالى مباشرة، وسلطة الفقيه النائب عن المعصوم مستمدة من المعصوم «فقد جعلته عليكم حاكماً» لكن الطريق الشرعي لاستحقاق موقع الإمامة والحاكميّة نيابة عن المعصوم هي الأمّة، فهي التي تختار «إنما الشورى للمهاجرين والأنصار» ولا يمكن القفز إلى موقع السلطة والحاكميّة بعيداً عن اختيار الأمّة ورأيها.

وفي هذا الضوء فإن هنا ثلاث حقائق يجب الإشارة إليها:

الأولى: أن استمداد الإمام للسلطة من الله تعالى لا يعني أبداً إهمال الأمّة والتنكر لها حتّى على مستوى القيادة المعصومة، فقد:

(أوجب الله سبحانه وتعالى على النبي ـ مع أنه القائد المعصوم ـ أن يشاور المجموعة ويشعرهم بمسؤوليتهم في الخلافة من خلال التشاور حيث قال تعالى:

﴿وَشاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾.[1]

كما أن التأكيد على البيعة للأنبياء، وللرسول الأعظم وأوصيائه تأكيد من الرسول على شخصية الأمّة، وإشعار لها بخلافتها العامة، وبأنها بالبيعة تحدد

---

(١) آل عمران159.

مصيرها، وأن الإنسان حينما يبايع يساهم في البناء ويكون مسؤولاً عن الحفاظ عليه. ولا شكّ في أن البيعة للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلف عنها شرعاً. ولكن الإسلام أصرَّ عليها واتخذها أسلوباً من التعاقد بين القائد والأمّة لكي يركز نفسياً ونظرياً مفهوم الخلافة العامة للأمّة).[١]

الثانية: أن الأمّة وإن لم تكن هي مصدر سلطة الإمام لكنها مصدر تعيينه واختياره في عصر ما بعد المعصوم، وهذا أمر سبقت الإشارة إليه، وهذا معناه أن الأمّة هي الأساس في تثبيت السلطات والصلاحيات للإمام حينما تختاره قائداً ومرجعاً دينياً لها، كما أنها قادرة على أن تسلب منه مجموع ما له من سلطات فيما إذا اختارت بديلاً آخراً عنه في المرجعية والتقليد.

الثالثة: وبناءً على مبدأ التشاور الآنف الذكر تلتزم الأطروحة الإسلاميّة _ كما يراه سيدنا الشهيد الصدر _ وكما جرى عليه الدستور الأساسي للجمهورية الإسلاميّة في إيران، بأن السلطة التشريعية[٢] والتنفيذية تعود للأمّة حينما تتحرر هذه الأمّة من حكم الطاغوت، وتباشر بنفسها إقامة حكم الإسلام، ويبقى للإمام القيادة والإشراف العام على مسيرتها. وفي ذلك كتب سيدنا الشهيد:

(إذا حررت الأمّة نفسها فـَ خَط الخلافة ينتقل إليها فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأمّة بتطبيق أحكام الله).[٣]

ويقول أيضاً:

---

(١) خلافة الإنسان:43.

(٢) يقصد بالسلطة التشريعية هنا التشريع في حدود منطقة الفراغ التي تركتها الشريعة الإسلاميّة لتملأ حسب مقتضى الظروف والأحوال.

(٣) خلافة الإنسان:53.

(إن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أسندت ممارستها إلى الأمّة، فالأمّة هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور).[(١)]

مسؤوليات الإمام وحدود صلاحياته:

في خطبة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام يتحدّث فيها عن مسؤولية ولي الأمر فيقول:

«أيها الناس إن لي عليكم حقاً، ولكم عليَّ حقاً. فأمّا حقكم عليَّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا _ تعملوا _».[(٢)]

هذه الحقوق الأربعة التي ذكرها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام هي خلاصة مسؤوليات ولي الأمر.

فهو مسؤول عن:

1 _ تعليم الرسالة الإلهية وتوضيحها للناس والدفاع عنها.

2 _ ومسؤول عن السير بالناس باتجاه تطبيق تلك الرسالة والتزام أحكامها «تأديبكم كيما تعملوا».

3 _ ومسؤول عن إدارة الدولة الإسلاميّة في سائر جوانبها الاقتصادية والاجتماعية «وتوفير فيئكم عليكم».

4 _ وهو في مجموع ممارساته لمسؤولياته يجب أن يكون ناصحاً للأمّة طالباً لما فيه صلاحها «فالنصيحة لكم».

---

(١) لمحة فقهية:23.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة34.

هذه المسؤوليات عبّر عنها السيد الشهيد الصدر رضوان الله عليه لدى الحديث عن مسؤوليات المرجع الديني قائلاً:

(وهذه المسؤولية تفرض:

أوّلاً: أن يحافظ المرجع على الشريعة والرسالة ويرد عنها كيد الكائدين وشبهات الكافرين والفاسقين.

ثانياً: ... تحديد الطابع الإسلامي ليس للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط، بل للعناصر المتحركة الزمنية، باعتباره هو الممثل الأعلى للإيديولوجية الإسلاميّة.

ثالثاً: أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمّة، وتفرض هذه الرقابة أن يتدخل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصحيح إسلاميّاً وتزعزعت المبادئ العامة لخلافة الإنسان على الأرض).(١)

الوظائف الدستورية لولي الأمر:

ومن المفيد أن نقرأ ما هي مسؤوليات وصلاحيات الإمام القائد كما جاء في دستور الجمهورية الإسلاميّة.

تقول المادة العاشرة بعد المائة:

(وظائف وصلاحيات القيادة هي:

1 _ تعيين فقهاء (مجلس المحافظة على الدستور).

2 _ نصب أعلى مسؤول قضائي في الدولة.

3 _ القيادة العامة للقوات المسلحة.

4 _ التوقيع على نتيجة انتخابات رئاسة الجمهورية بعد انتخاب الشعب.

---

(١) خلافة الإنسان:52.

5 _ عزل رئيس الجمهورية مع ملاحظة مصالح الوطن بعد صدور حكم المحكمة العليا بتخلفه عن وظائفه القانونية أو بعد رأي مجلس الشورى الوطني بعدم صلاحيته السياسية.

6 _ العفو أو التخفيف من أحكام المحكومين في إطار الموازين الإسلاميّة بعد اقتراح المحكمة العليا).

حدود ولاية الإمام:

رغم أن ولاية الإمام ولاية وسيعة وعريضة، تتسع حتّى تشمل حق التدخل في كل (الحوادث الواقعة) واتخاذ القرار في كل التحولات المتحركة في البلاد صغيرة كانت أم كبيرة، إلاّ أنها ليست ولاية مطلقة لا تعرف الحدود، وبالتالي فهناك فرق كبير بين ولاية الفقيه وبين ديكتاتورية الحكم الفردي المتسلط والمستبد، كما سنشير إليه فيما بعد. إن هناك عدة أمور تحدد ولاية الفقيه الإمام، وهي كما يلي:

□ - أحكام الشريعة الإسلاميّة:

فالفقيه الإمام لا يحق له تجاوز أحكام الشريعة، ولا تتسع ولايته لموارد الخروج عليها وإهمالها. فهي ولاية ضمن دائرة أحكام الشريعة الإسلاميّة، حلالها، وحرامها...

ذلك أن أحد المهام التي هي من مسؤوليات الإمام المحافظة على الشريعة وتطبيق أحكامها، وهو في طريق تحقيق هذا الهدف العظيم لا يستطيع أن يتجاوزه ويهمله، ويعمل على تبرير الوسائل بغاياتها.

وقد مضى القول أن أهم شرط في الفقيه الإمام هو العدالة بالمعنى الذي شرحنا. وفي الحديث الشريف عن الإمام الحسين عليه السلام يصف العلماء بأنهم «الأمناء على حلاله وحرامه»[١] وتبعاً لذلك:

(إذا خالف الفقيه أحكام الشرع _ سواء خالفها في عمل شخصي، أو خالفها في قرار اتخذه للأمّة _ فإنه ينعزل تلقائياً عن الولاية لانعدام عنصر الأمانة).

(إنه لا يحق لحاكم أن يخطو في الناس بما يتنافي وما قرر في الشرع الإسلامي الحنيف، وهذا هو ما ترمي إليه كلمة أمين في الحديث القائل: «الفقهاء أمناء الرسل»).

(إن الأمانة لا تقتصر على الأمانة في النقل أو الرواية أو الإفتاء فحسب، وإنما تشمل الأمانة في العمل والتطبيق والتنفيذ).[٢]

وعلى هذا نعرف أن ولاية الإمام محددة بالتزام الأحكام الشرعيّة.

نعم يستطيع الإمام أن يوجب أمراً هو مباح بالأساس وليس بواجب، كما يستطيع أن يمنع عن عمل هو غير محرم بالأساس، وليس ذلك خروجاً على أحكام الشريعة وتحريفاً لها، إنما هو تبعاً للعناوين الثانوية اللاحقة به، ويكون حينئذٍ حكماً ولايتياً لا حكماً تشريعياً.

العنوان الأوّلي والعنوان الثانوي:

للأشياء عناوين أوّلية هي التي تنطبق عليها لو لوحظت في ذاتها، وعناوين ثانوية وهي التي تنطبق عليها لو لوحظت من جهة أخرى غير

(١) تحف العقول:232.

(٢) الحكومة الإسلاميّة:71.

ذاتها، مثال ذلك (زيارة صديق) لو لوحظت في ذاتها لقلنا أنها زيارة صديق، أما إذا لوحظت من جهة أخرى فقد ينطبق عليها عنوان (مخاطرة) كما إذا كان هناك خطر في الطريق، وقد ينطبق عليها عنوان (صلة الرحم) كما إذا كان هذا الصديق له صلة نسبية بالزائر.

وعلى أساس هذه العناوين يتعدد حكم العمل.

فنلاحظ أن (زيارة الصديق) بهذا العنوان أي بالعنوان الأوّلي هي عمل مباح لا حرمة فيه ولا وجوب، لكنه إذا أصبح (مخاطرة) بالعنوان الثانوي يصبح عملاً محرّماً، وإذا أصبح (صلة الرحم) يكون حينئذٍ واجباً وإلزامياً. وهكذا قد يتغير حكم الشيء تبعاً لتغير عنوانه الأوّلي والثانوي.

والإمام حينما يمارس ولايته يلاحظ بالطبع كلا العنوانين، ومن هنا فقد يحكم بوجوب عمل هو بالأصل ليس بواجب، وقد يحكم بحرمة عمل هو بالأصل ليس حراماً كل ذلك تبعاً للعناوين الثانوية اللاحقة به.

الحكم التشريعي والحكم الولايتي:

الحكم التشريعي هو الحكم الثابت للشيء في أصل الشريعة من قبيل حرمة شرب الخمر، ووجوب الصلاة.

والحكم الولايتي هو الحكم الثابت للشيء تبعاً لإجازة أو منع ولي الأمر حسب ولايته، مثال ذلك (السفر للنزهة) فإنه بالحكم التشريعي ليس حراماً لكن حين يمنع عنه ولي الأمر حسب ما يراه من المصلحة يصبح حراماً، وهنا يقال أن الحرمة ليست تشريعية إنما هي حرمة ولايتية، يعني أنها ليست ثابتة لأصل الشيء إنما ثبتت له بسبب تحريم الحاكم الشرعي ومنعه إيّاه.

من هنا نعرف أن أعمال الفقيه لولايته الشرعية في الإلزام ببعض الأمور غير اللازمة بالأصل، أو المنع من بعض الأمور غير المحرمة بالأصل، ليس خروجاً على الشريعة، ولا تحريفاً لها، إنما هو أيضاً وفقاً للمنهج الذي وضعته الشريعة ذاتها.

يقول العلامة الطباطبائي:

(إن مقررات النظام الإسلامي على نوعين:

1 _ مقررات ثابتة تنبع من الكتاب والسُنّة ولا يطرؤها التغيير والاختلاف ولا يمكن أن تتأثر باختلاف البيئة والمحيط وهي المخطط الفطري الذي حاول النبي ﷺ تنفيذه على وجه الأرض.

2 _ مقررات قانونية أخرى تنبع عن جهاز الولاية والسلطة في المجتمع الإسلامي وتتأثر باختلاف البيئة والمحيط والظروف والمصالح الاجتماعية وتدور في الوقت ذاته في تلك الشريعة بدون أن تتجاوزها بحال).[١]

□ - مصلحة الإسلام والمسلمين:

وعلى الإمام مراعاة مصلحة الإسلام والمسلمين لأنه إنما جعل والياً عليهم من أجل حفظ مصالحهم ومراعاتها، وهكذا مراعاة مصالح الشريعة الإسلاميّة ومتطلباتها.

فولايته لا تتسع لحد استغلالها في مصالحه الشخصية، أو التفريط بمصالح الآخرين فرداً كان أو جماعة، أو الاعتداء على مصلحة الدين الحنيف بشكل وآخر، بل تحاول الشريعة الإسلاميّة أن تجعل من شخص الإمام خادماً للجميع متنازلاً عن جميع مصالحه الخاصة، وجاهداً

---

(١) نظرية السياسة والحكم في الإسلام/ محمّد حسين الطباطبائي:41 -43.

من أجل الوصول إلى الوضع الأفضل لهم وللإسلام، ولعلَّ هذا هو ما أشار إليه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في ما نقلناه من كلامه:

«أمّا حقكم عليَّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعملوا».

ويتحدّث الشيخ النائيني قدس سره عن هذا الشرط قائلاً:

(أساس القسم الثاني ـ الحكم الولايتي ـ عبارة عن الولاية على إقامة المصالح النوعية، وهي محدودة بهذا المقدار).

ويجدر الإشارة إلى أن الإمام يعود إليه اتخاذ الموقع النهائي في تشخيص المصلحة والمفسدة وفي ضوء ذلك يصدر حكمهُ ويكون نافذاً بمقتضى ولايته، حتّى لدى أولئك الذين يخالفون رؤيته.

□ - الخُلُق الإسلامي:

والإمام وهو يمارس دوره القيادي، يجب أن يلتزم بالخلق الإسلامي الرفيع بأعلى درجة من الالتزام.

وبمقدار ما يكون للمرء من مسؤولية وموقع أكبر في جسم الأمّة يجب أن يتعالى ويتسامى، ويتكامل أخلاقياً بينه وبين الله، وبينه وبين الناس.

وقد سبق أن قرأنا حديثاً شريفاً عن الإمام الباقر عليه السلام يقول فيه:

«لا تصلح الإمامة إلاّ لرجل فيه ثلاث خصال:

ورع يحجزه عن معاصي الله.

وحلم يملك به غضبه.

وحسن الولاية على من يلي حتى يكون كالوالد الرحيم».(١)

---

(١) الكافي 1:407/ باب ما يجب من حق الإمام على الرعية.

فالحلم الذي يملك به غضبه، والذي هو إشارة إلى طبيعة التعامل الأخلاقي مع الناس، خصلة من الخصال الأساسية المعتبرة في الإمام.

وقد أكّد القرآن الكريم على ضرورة توفر هذه الصفة في شخصية الرسول باعتباره قائداً، فقال:

﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾.(١)

وقال:

﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾.(٢)

وقال:

﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ ما عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾.(٣)

وإذا كانت هذه الخاصّة معتبرة وملحوظة في شخصية الرسول ﷺ فإنها معتبرة ومؤكّدة في كل شخصية تحتل موقعاً في الأمّة بعد الرسول ﷺ.

وبهذا الصدد نقرأ فقرات مما ورد في كتاب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام الذي بعثه إلى واليه في مصر مالك الأشتر يقول فيه:

«واشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم...

فاعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه...

وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمها في العدل وأجمعها لرضى الرعيّة، فإن سخط العامة يجحف برضى الخاصة...

واعلم أنه ليس شيء بأدعى إلى حسن ظن راع برعيته من إحسانه إليهم،

---

(١) آل عمران159.

(٢) القلم: 4.

(٣) التوبة128.

وتخفيفه المؤونات عليهم، وترك استكراهه إيّاهم على ما ليس له قبلهم...».[1]

□ - السلطة التشريعيّة والتنفيذيّة للأمّة:

والحدّ الرابع الذي يحدّ ولاية الإمام هو مبدأ (التشاور مع الأمّة) الذي سبقت الإشارة إليه والذي يقضي أن تكون السلطة التنفيذية والتشريعيّة للأمّة.

يتحدّث الشيخ النائيني قدس سره عن هذا المبدأ قائلاً:

(كما عرفت فإن حقيقة الحكومة الإسلاميّة عبارة عن الولاية على سياسة أمور الأمّة _ بحدودها _ وكذلك ابتناء أساسها... على التشاور مع عقلاء الأمّة، الذي يعبّر عنه مجلس الشورى الشعبي وليس فقط مع الخاصة والبطانة...

هذه الحقيقة من المسلمات الإسلاميّة).[2]

ثمّ يستدل على هذا المبدأ بقوله تعالى:

﴿وَشاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾.

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ﴾.

وهو يعتبر أن العمل بآراء الأكثرية أمر لازم متعين، ويرد على القول بأن (مبدأ الأكثرية بدعة) قائلاً:

(اللازم الأساسي للشورى _ التي عرفت ثبوتها بنص الكتاب _ الأخذ بالترجيح عند التعارض، والأكثرية عند الدوران هي أقوى

(١) نهج البلاغة: كتابه لمالك الأشتر.

(٢) مترجم عن (حكومت از نظر اسلام) للشيخ النائيني.

المرجحات النوعية، والأخذ بطرف أكثر العقلاء أرجح من الأخذ بالشاذ...).[(١)]

وقد سبق أيضاً الإشارة إلى هذا المبدأ _ مبدأ التشاور _ في كلام سيدنا الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) حيث اعتبر أن السلطة التشريعية إنما هي للأمّة كما اعتبر دور الإمام هو الإشراف على أداء الأجهزة التنفيذية التي تختارها الأمّة.

اعتماداً على قوله تعالى:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾،[(٢)] و﴿أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ﴾.[(٣)]

ومن مجموع ما تقدم ننتهي إلى أن ولاية الإمام تحدّها أربعة حدود:

1 _ أحكام الشريعة الإسلاميّة.

2 _ مصلحة الإسلام والمسلمين.

3 _ الخُلُق الإسلامي.

4 _ دور الإشراف على السلطتين التنفيذية والتشريعيّة.

---

(١) جرى دستور الجمهورية الإسلاميّة على اعتماد مبدأ الأكثرية في مجلس الشورى الإسلامي إلاّ أنه لم يحدّد صلاحيات الإمام بالأكثرية.

كما أن هناك اجتهاد فقهي آخر لدى علماء الشيعة يناقش في شرعية (مبدأ الأكثرية) وقد سبق تناوله في بحث مبدأ الأغلبيّة.

يقول العلامة الطباطبائي: (في النظرية السياسية الإسلاميّة يختلف الأمر عمّا تقدم في النظم الديمقراطية والاشتراكية، فليس القياس في وضع القانون وتعديله أو احداث أيّ تغيير في محتواه وشكله هو أكثرية الأصوات، وإن كان الإسلام لا يهمل شأن الشورى في الحكم والإدارة، وإنما هو اتّباع الحق). نظرية السياسة والحكم في الإسلام/ الطباطبائي:47.

(٢) آل عمران159.

(٣) الشورى:38.

الموانع ضد الاستبداد والانحراف:

وهنا نلتقي بالسؤال التالي:

ما هي الضمانات التي وضعتها الأطروحة الإسلاميّة لعدم استبداد الإمام وانحرافه في الوقت الذي أُعطي فيه ولاية عامة على الناس كما شرحنا؟؟

ولو كان الإمام معصوماً لم يكن لهذا السؤال موقع، أمّا ونحن نفترض أن الفقيه الإمام لم يبلغ درجة العصمة، وهو معرّض كسائر الناس لشكل وآخر من الانحراف، إذن من الجدير أن نقف عند هذه النقطة بالذات، أعني الموانع والحواجز التي وضعتها الشريعة الإسلاميّة ضد استبداده وانحرافه.

وإذا أردنا أن نفصّل أكثر قلنا: إن الإمام معرّض لنوعين من الانحراف يهددان مقام الإمامة وبالتالي يهددان مستقبل الأمّة الإسلاميّة كلها، وهما:

1 _ الاستبداد.

2 _ الخطأ وسوء التقدير السياسي.

ومع ما أعطت الشريعة الإسلاميّة للإمام من ولاية ربما يقال أنها وسيعة جداً حتّى أن الراد عليه كالراد على الله تعالى، يجب التشدد بوضع ما يضمن سلامة هذا المقام الذي يهدد أدنى خطأ أو انحراف فيه التجربة الإسلاميّة.

إذن، ما هي تلك الضمانات والموانع ضد استبداد الإمام وانحرافه؟؟

وبصدد الإجابة على هذا السؤال نشير إلى الضمانات التالية:

أوّلاً: التربية الإسلاميّة:

عموماً يتجه الإسلام في معالجة ألوان الانحراف في شخصية الإنسان المسلم إلى التربية والتهذيب الأخلاقي، واقتلاع جذور الانحراف من داخل ذات الإنسان، وبنائه بناءاً سليماً يترفع عن ارتكاب الدناءات، وعن الوقوع في مزالق الأهواء والمشتهيات.

واعتماد الإسلام على هذا العنصر ــ عنصر التربية ــ في تحصين الأمّة الإسلاميّة. وأفرادها واحداً واحداً من الانحراف بمختلف أشكاله، هو ميزة أساسية في التشريع الإسلامي قد تكون مفقودة أو ضعيفة جداً في النظم الوضعية المعاصرة.

وإذا عرفنا درجة اعتماد الإسلام على هذا العنصر، أمكن القول أن القسم الأكبر من المشاكل التي تحيط بالأمّة في أوضاعها السياسية، والاجتماعية والاقتصادية، يتم تصفيتها ومعالجتها من داخل ذات الإنسان قبل اللجوء إلى القانون والنظام أو العقوبة...

وفيما يتعلق بالإمام الذي يتولى قيادة الأمّة الإسلاميّة، وله الولاية على الأموال والأنفس كما عرفنا، تجهد الأطروحة الإسلاميّة لنظام الحكم في إخضاعه لتربية أخلاقية مكثفة حتّى يسمو في بنائه الذاتي ونزاهته وإنسانيته إلى درجة تقرب من العصمة التي هي النزاهة المطلقة.

يجب أن نعرف أن الشريعة الإسلاميّة لم تمنح مقام الإمامة لرجل اعتيادي لم تمحّصه في الإيمان، والتقوى، والخلق، والزهد...

فأقل ما يشترط في الإمام كما جاء في الحديث عن الإمام العسكري عليه السلام أن يكون:

«صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه».[(١)]

وأقل ما يشترط في الإمام أن يكون زاهداً في الدنيا، ومقاماتها، وقد ورد في الحديث الشريف عن الإمام الصادق عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة: كتاب القضاء/ باب عدم جواز تقليد غير المعصوم.

«إذا رأيتم العالم محباً لدنياه فاتهموه على دينكم، ف   إن كل محب لشيء يحوط ما أحب».[1]

ومع بلوغ الإمام درجة عالية من التسامي الروحي يكون خطر الاستبداد والانحراف أبعد عن هذا المقام.

ثانياً: الخضوع للقانون:

والإمام يخضع للقانون كسائر أفراد الشعب ويتم محاسبته في ضوء ذلك، والمقصود بالقانون هنا ليس هو مجرد أحكام الشريعة الإسلاميّة بل هو ما تسنّه الدولة ي سلطاتها من قرارات وتتخذه من إجراءات فهي جارية عليه ونافذة، وهو معرّض للمساءلة القانونيّة على تقدير التخلف عنها.

ربما من المفيد أن نقرأ الإشارة إلى هذه الفكرة في المادة الثانية عشرة بعد المائة من القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية حيث تقول:

(القائد أو أعضاء مجلس القيادة متساوون أمام القانون مع بقية أفراد الشعب).

ثالثاً: اختبار الحوزة العلمية:

والفقيه لا يصل إلى مقام المرجعية الدينية وبالتالي مقام الإمامة إلاّ بعد تجربة طويلة تكون الأمّة التي تتعايش معه، والحوزة العلمية التي ترقبه عن كثب قد اكتشفت فيه نزاهته وإخلاصه وتقواه.

إن الإمام لا يصل إلى هذا المقام عن طريق انقلاب عسكري، أو عن طريق إعلام الصحافة الكاذب، إنما يصل إلى هذا المقام بعد أن

---

(١) بحار الأنوار 107:2.

يتعمق وجوده في وسط الحوزة العلمية وأمام العشرات والمئات من علماء الدين يراقبون مجموع تصرفاته. ومن خلال هذه الدائرة ينتقل ليباشر وجوده مع الأمّة.

إن هذه التجربة الطويلة تكفل ـ إلى حد كبير ـ عدم صعود أيّ شخصيّة غير نزيهة إلى مقام المرجعية الدينية وإمامة الأمّة. فكل شخصيّة من هذا القبيل تنكشف سريعاً وهي في خطواتها الأولى أمام الأمّة والحوزة الدينية.

ومع فقدان الثقة منها سوف تعجز تماماً عن التسلسل إلى مقام الإمامة. ومعنى هذا أن الطريق الذي اختطته الشريعة الإسلاميّة للمرجعية الدينية يضمن في الغالب وصول الشخصيات النزيهة إلى هذا المقام، وبالتالي يندفع كثيراً خطر الاستبداد والانحراف في شخصية الإمام.

رابعاً: رقابة الأمّة والفقهاء:

ويخضع الإمام وهو يمارس دوره القيادي إلى رقابة دائمة ومستمرة من قبل الأمّة بشكل عام، ومن قبل مجموع فقهاء الدين المبثوثين في جسم الأمّة بشكل خاص.

إن هذه الرقابة الدائمة والقادرة على التأثير والتغيير كفيلة بأن تمنع الإمام عن أيّ لون من ألوان الاستبداد والانحراف.[1]

---

(١) حاول دستور الجمهورية الإسلاميّة وضع صيغة قانونية لهذه الرقابة وهو ما جاء في المادة الحادية عشرة بعد المائة حيث تقول:

(إذا عجز القائد، أو أيّ واحد من أعضاء مجلس القيادة عن أداء الوظائف القانونية للقيادة، أو فقد واحد من الشرائط المذكورة في المادة التاسعة بعد المائة يعزل عن منصبه، تشخيص هذا الأمر هو من مسؤولية مجلس الخبراء المذكور في المادة الثانية بعد المائة).

وبهذا الصدد يجب أن نشير إلى أن الإسلام يتجه إلى تربية الأمّة بكل أفرادها على أن تتحمل مسؤوليتها في مراقبة الأمور، وسير الأحداث، وتكون هي المسؤولة عن أيّ انحراف يحدث.

كما نشير إلى أن الإمام لا يتفرد وحده في الحضور وسط الجماهير، إنما يشاطره في ذلك دائرة كبيرة جداً من علماء الدين، وفيهم مراجع ترجع إليهم الأمّة بالتقليد، وهؤلاء لهم قسط كبير في صد أيّ انحراف أو استبداد يبدو من الإمام.

خامساً: توزيع السلطات:

وكما سبق القول أن الإمام لا يتفرد وحده بالحكم من دون مجلس تشريعي تباشر الأمّة انتخابه، وتكون بيده السلطة التشريعية، كما أن السلطة التنفيذية هي الأخرى بيد الأمّة.

إن هذا الدور السياسي للأمّة لا يمنع فقط من استبداد الإمام، إنما يمنع أيضاً وإلى حد كبير وقوعه في أخطاء سياسية، كيف وهو يسترشد برؤية المجلس، ويأخذ بوجهة النظر التي تحرز على أكثرية الأصوات؟

سادساً: التسديد الإلهي:

لا يمكن أن نفهم مسيرة الدين مفصولة عن العناية الإلهية، سواءاً في أصل بعثة الأنبياء، أو الدفاع عنهم، أو عصمتهم وتسديدهم، وهكذا في وضع الأمّة المؤمنة، في هدايتها، وتثبيت الدين فيها، وتوفير العوامل اللازمة لبقائها واستمرار حياتها.

إن هذا البعد الغيبي هو جزء أصيل في الفكر الديني، وهو غير مهمل في قضية الأمّة الإسلاميّة، وقيادتها، ودولتها، بعد المعصوم.

﴿إِنَّ اللَّهَ يُدافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا ...﴾.[١]
﴿وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا﴾.[٢]
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾.[٣]
وبناءاً على ذلك نقول:

إن هناك إضافة إلى الضمانات التي ذكرت سابقاً ضماناً إلهياً لحفظ استقامة القيادة الدينية وعدم انحرافها.

وهذا الضمان الإلهي إما يكون بشكل مباشر من خلال التسديد الغيبي للإمام وهدايته للحلول الأفضل والمواقف الأفضل، وإما بشكل غير مباشر من خلال حضور الإمام المنتظر المعصوم عليه السلام وتوجيه للمرجعية الدينية وتسديده لها بطريق من الطرق.

إن بعض الروايات تؤكد أن الله تبارك وتعالى تكفّل أن يبعث بين فترة وأخرى رجلاً من علماء الدين يدفع عن الدين التحريف، ويرد عنه الشبهات، ويصد محاولات تضليل الأمّة وخداعها.

عن الإمام الصادق عليه السلام:

«... إن العلماء ورثة الأنبياء... فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه؟ فإن فينا أهل البيت في كل خَلَف عدولاً ينفون عن هذا الدين تحريف الغالين... وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين».[٤]

وفي رواية عن الإمام عليّ الهادي عليه السلام إنه قال:

---

(١) الحج:38.
(٢) العنكبوت:69.
(٣) الحجر: 9.
(٤) بحار الأنوار 92:2.

«لولا من يبقى بعد غيبة قائم نا من العلماء الداعين إليه، والدالين عليه، والذابين عن دينه بحجج الله تعالى، والمنقذين لضعفاء عباد الله من شباك إبليس لعنه الله... ما بقي أحد إلاّ ارتد عن دين الله».[١]

ومعنى هذا أن العناية الإلهية اقتضت أن لا تخلو الأمّة الإسلاميّة من علماء صالحين لا يخشى عليهم من الانحراف والضلال، ويتكفل الله تبارك وتعالى بعنايته ولطفه تسديدهم وترشيدهم.

كما أن الإمام المنتظر المعصوم من قبل الله تعالى ليس غائباً عن الأمّة الإسلاميّة وعن نوابه العلماء.

وهناك في تاريخ العلماء شواهد حقيقية كثيرة على تسديده عليه السلام لهم، وتعهده بهم.

كما أن هناك مراسلات له عليه السلام مع نوابه سواء على عهد الغيبة الصغرى أم على عهد الغيبة الكبرى التي نحن فيها.

نقرأ بهذا الصدد ما كتبه عليه السلام للشيخ المفيد (328 _413هـ) وهو من أبرز مراجع الشيعة وعلمائهم، يكتب له:

«... نحن و إن كنّا ناوين بمكاننا النائي عن مساكن الظالمين حسب الذي أراناه الله تعالى لنا من الصلاح ولشيعتنا المؤمنين في ذلك ما دامت دولة الدنيا للفاسقين، ف إنّا نحيط علماً بأنبا ئكم، ولا يعزب عنّا شيء من أخباركم ومعرفتنا بالذل الذي أصابكم... إنّا غير مهملين لمراعاتكم، ولا ناسين لذكركم، ولولا ذلك لنزل لكم اللأواء، أو اصطلمكم الأعداء، فاتقوا الله جلّ جلاله، وظاهرونا على إنتياشكم...».[٢]

---

(١) المحجة البيضاء 32:1.

(٢) الاحتجاج للطبرسي 323:2.

ودلالة هذا النص الشريف واضحة في أن الإمام غير المعصوم المتمثل بالمرجع الديني مرتبط بنحو وآخر بالقيادة المعصومة وتحت نظرها ورعايتها، وهذا عنصر مهم في التسديد والتحصين من ألوان الانحراف والضياع، بل وحتّى الأخطار التي تهدد الأمّة الإسلاميّة.

* * *

الفصل الثالث

الأمّة

أساس التوحيد، الحاجة إلى قيّم،
مسؤولياتها، العلاقات القانونية

مضى القول أن الأمّة هي الطرف الثاني في تركيب الهيكل السياسي للمجتمع الإسلامي، وقبل الحديث عن طبيعة الدور والمسؤولية لهذا الطرف يجب أن نشير إلى عدة ملاحظات هامة ترتبط بتقويم الأمّة من وجهة نظر الإسلام.

أساس التوحيد والوحدة:

كيف نبني الأمّة الفضلى؟

هل على أساس التوحد أم على أساس التضاد؟

وبصيغة أخرى من السؤال:

كيف نعمل على تنمية حركة الأمّة السياسية؟

هل من خلال التعددية التنازعيّة، وافتراض الصراع المستمر بين الأقلية والأكثرية، الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة، ذوي الامتيازات والمحرومين إلى ما هناك من أطراف الصراع أم من خلال التوحيد، وإزالة جو الصراع المستمر وذلك بالقضاء على التضاد والتنازع والتعددية السلبيّة بمختلف أشكالها؟

السياسة الغربيّة التزمت الرأي الأوّل قائلة:

(إن إقامة واستمرار الحكم يتطلبان دوماً _ مهما كانت أشكاله _ وجود عدم المساواة والامتياز، وبالضرورة وجود تباعد وتفاوت بين الحكام والمحكومين. استخدمت المعارضة _ في الغرب _ من أجل تشكيل الميكانيكية السياسية بالذات...).[1]

وبهذا يمكن القول أن السياسة الغربية تعمل على إيجاد المجتمع التعددي، وتسعى للحفاظ على عوامل ومولّدات هذه التعدديّة، طالما كانت ديمومة حركة الأمّة قائمة على أساس هذه التعدديّة.

أما الإسلام فإنه يتجه إلى خلق المجتمع الموحد، انطلاقاً من أن السير التكاملي للأمّة يعتمد على أساس التوحيد لا على أساس التعددية، وإذا كانت التعددية حق طبيعي وواقع بشري يجب الانفتاح عليه فإنه يجب العمل على تحويله إلى تعدديّة ايجابيّة بعيدة عن الاختلاف والتنازع والتضاد، وهذا ما سنشرحه بما يلي:

أوّلاً: الجانب الأخلاقي في الحركة السياسية:

يحرص الإسلام على أن لا تكون الحركة السياسية في الأمّة مفصولة عن حركتها الأخلاقية، فإذا كان مطلوباً ديمومة الحركة السياسية وتكامل الأمّة في هذا الجانب فإن المطلوب كذلك أن تمضي الأمّة نفس الخطوات في الجانب الأخلاقي.

ويمكن أن نشرح هذا المعنى بعبارة ثانية فنقول: إن تنشيط الصراع بين أطراف الحركة السياسية في جسم الأمّة وكافة أعضائها ليس دائماً هو نقطة

---

(١) القانون الدستوري:46 ـ48.

كمال، إنما تكون نقطة كمال حينما تكون هذه الحركة السياسية حركة واعية ومحتفظة بالقيم الأخلاقية التي يطمح إليها الإنسان أهدافاً وممارسة.

وهنا نواجه نمطين من الحركة السياسية.

الحركة السياسية وراء لقمة عيش، وإشباع غريزة، وتحقيق رغبة شخصية.

والحركة السياسية وراء مبادئ وقيم أخلاقية وإنسانية ومصالح عامة للأمّة والمجتمع الإسلامي.

ورغم أن السعي وراء قيمة أخلاقية معينة كالعدالة والكرامة، والحرية والمساواة قد يكون سعياً وراء لقمة عيش مغتصبة، أو حق مسلوب، إلاّ أن الإسلام يسعى دائماً للتذكير والتركيز على الجانب الأوّل في المسألة، ليس فقط على مستوى الهدف، وإنما في الممارسة السياسية ذاتها، فالسعي وراء مصلحةٍ ما يجب أن يتجاوز القيم الإنسانية العادلة التي هي المقياس في تكامل الإنسان.

وعلى ذلك فإن أيّة تعددية تفترض في الأمّة لا تكون نافعة، ولا تعبّر عن نقطة ايجابية في طريق تكامل الأمّة السياسي إلاّ إذا كانت تلك التعددية تعمل باتجاه تصعيد الروح الأخلاقية في الإنسان لا الروح المصلحية.

ومن ذلك ننطلق في تقويمنا للمعارضة المفترضة في داخل جسم الأمّة الواحد بين أقلية وأكثرية، حاكم ومحكوم، ثري وفقير، سيد وعبد...

الإسلام يؤمن بهذه المعارضة من أجل الوصول إلى درجة تكاملية أخلاقية فضلى في الأمّة، لا من أجل أن تستمر حركة الأمّة السياسية من دون تحديد هدف يطمح إليه.

وفي ضوء ذلك فإنه لا مشكلة في تعدديّة الأحزاب، كما في تعدديّة الإعلام والثقافة لكن الإسلام يسعى إلى التخفيف من الصراع بين هذه الأحزاب لا إلى تعميق الصراع بينها.

ثانياً: تكامل الأمّة في وحدتها:

وإذا كان السعي من أجل تحقيق تكامل أخلاقي في الأمّة يصحبه تكامل سياسي، فالإسلام يرى أن تكامل الأمّة بوحدتها وتعارفها لا بصراعها وتعدديتها.

﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.[1]

وعلى ذلك فإن عدم المساواة، والتباعد بين صفوف الأمّة وطبقاتها أمر مرفوض يجب السعي لإزالته.

ومن الخطأ الفاحش افتراض أن استمرار الحكم وديمومة حركة الأمّة يتطلب دوماً وجود التباعد والتفاوت والامتيازات في جهة والحرمان في جهة أخرى.

هذا التفكير الذي انتهى إلى القول بضرورة الحفاظ على هذه الظروف والأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من أجل أن تستمر المعارضة.

ثالثاً: فاعلية الهدف أم فاعلية المصلحة؟

لكن حين تزول المعارضة القائمة على أساس وجود التفاوت والتباعد بين شرائح مختلفة في جسم الأمّة، فماذا سيكون عامل تحريك الأمّة، وتثوير طاقاتها، وتصعيد حماسها؟؟

إن وجود روح الصراع والمعارضة كفيل بخلق الطاقات واستثمارها وبالتالي استمرارية حركةّ الأمّة، أمّا إذا انعدمت هذه الروح كما يسعى الإسلام لذلك فبماذا يمكن حينئذٍ دفع الناس وتوجيههم باتجاه المستقبل الأفضل؟؟

وبعبارة أخرى من السؤال:

---

(١) الحجرات:13.

إن وجود التفاوت بين الحاكم والمحكوم، الثري والمحروم كفيل بديمومة حركة الأمّة، فالمحروم يتحرك ويبدع ويبادر من أجل استرداد حقوقه والثري هو الآخر يبدع ويبادر من أجل أن يحتفظ بما يراه حقاً له.

أما حين تزول هذه المولدات للمعارضة وحين يعيش الناس أمّة واحدة يستوي فيها الحاكم والمحكوم، والعامل ورب العمل، _بدرجة من المساواة _فإننا بحاجة حينئذٍ إلى إيجاد عوامل تحريك أخرى من أجل أن لا تصاب الأمّة بالركود والشلل!!

فما هي تلك العوامل؟؟

هذا السؤال مطروح على النظرية الإسلاميّة التي ترى أن تكامل الأمّة في وحدتها وتسعى جادة لتحقيق هذه الوحدة، وإيجاد التعارف والتقارب لا التباعد والتفاوت.

وهنا نصل إلى مسألة مهمة في المذهب الإسلامي وهي مسألة (فاعلية الهدف).

يقول الله تبارك وتعالى:

﴿إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾.(١)

ويقول تعالى:

﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾.(٢)

ويقول تعالى:

﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ...﴾.(٣)

---

(١) الأنبياء:92.

(٢) التوبة150.

(٣) العصر: 1 -3.

ويقول تعالى:

﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾.(١)

ويقول تعالى:

﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ...﴾.(٢)

فالأمّة الواحدة تسعى باتجاه هدف أعلى لا حدّ له ولا نهاية، وذلك الهدف هو الله تبارك وتعالى بكل ما يعنيه من صفات الكمال التي يجب أن يتمثلها الإنسان كما ورد في الحديث الشريف: «تخلقوا بأخلاق الله».(٣)

ومع وجود هذا الهدف المطلق فإن الأمّة سوف لا تصاب بالركود وسوف لا تتوقف حركتها التكاملية أبداً.

فهذا الهدف المطلق يطلب منها دائماً أن تسير نحوه، وتتكامل، باستباق الخيرات، والمبادرة إلى الأعمال الصالحات، والسعي في المبرّات.

ويجب أن نشير هنا إلى قوة هذا الهدف وفاعليته في التحريك من خلال ما وعد به العباد من السعادة المطلقة في الدار الآخرة ومن خلال تربية الإنسان بالشكل الذي تحركه المبادئ والقيم الأخلاقية حتّى وإن بعدت عنه المصلحة، وتلك هي عبادة الأحرار كما ورد في الحديث الشريف.

إن هذا الهدف المطلق يدفع لمزيد من العطاء، والبذل، والإيثار، والخدمة، والتضحية، في جو مفعم بروح المودة، والمحبة، والإخاء، على الخلاف تماماً من (فاعلية المصلحة) ـ حين نعزل عنها الهدف الأخلاقي

---

(١) البقرة: 148.

(٢) آل عمران: 133.

(٣) بحار الأنوار 61: 129.

_ فإنها وإن دفعت نحو العمل، والابتكار، إلاّ أنها تخلق روح الحرص، والطمع، والحسد، والأنانية، والصراع بين الناس...

رابعاً: محور جديد للصراع:

وانطلاقا من مبدئية الصراع وأخلاقيته في الإسلام، فإن الإسلام _ ومن أجل تصحيح مسيرة البشر، والوصول بها إلى عالم الوحدة والاتحاد لا عالم الفرقة والتعدد والتناحر _ يضع محوراً جديداً للصراع يستوعب كل الصراعات الحقة التي تقوم بين الناس، ويعتبر الصراع حول هذا المحور صراعاً مشروعاً وحقاً ومثمراً.

هذا المحور هو محور العقيدة والصراع بين (الإيمان والكفر).

فالإسلام يفترض أن الإيمان هو المقولة التي تحتوي كل المعاني الخيرة والعادلة، والكفر هو المقولة التي تحتوي كل المعاني الشريرة والظالمة، والصراع دائماً يجب أن يكون بين هذين المعسكرين، معسكر الإيمان ومعسكر الكفر.

فالصراع بين الأثرياء والفقراء، والصراع بين السادة والعبيد، والصراع بين السلاطين والشعوب، والصراع بين الظالم والمظلوم، كل هذه صراعات بين الإيمان والكفر، لأن الثراء الفاحش، والتفاوت الطبقي، والاستبداد، والظلم، والاستعباد كل هذه وجوه للكفر وأخلاقية الكفر؛ بينما المساواة، والعدالة في التوزيع، والأخوة بين الناس، والمسؤولية المشتركة بين الحاكم والمحكوم هي وجوه الإيمان وأخلاقية الإيمان.

وهكذا يفترض الإسلام أن كل صراع يجب أن يكون صراعاً بين الإيمان والكفر.

وبالتالي فهو لا يقف عند حدّ الثروة أو الحكم أو الحرية أو غير

ذلك من الطموحات والمطالب الجزئية، إنما يستمر لاقتلاع كل صنوف الظلم، ووجوه الكفر وتثبيت أرقى درجات الإيمان وأرفع أخلاقه.

خامساً: الصراع مع الذات من أجل الآخرين:

وفي ختام التسلسل الإسلامي في مسألة الصراع ينتهي التهذيب الإسلامي إلى هذه النتيجة: الصراع مع الذات من أجل الآخرين، وليس الصراع مع الآخرين من أجل الذات!! وفي هذا يقول الحديث الشريف:

«المؤمن نفسه منه في تعب والناس منه في راحة».(١)

كيف ذلك؟

الجواب: حينما يكون الصراع أخلاقياً وهادفاً، وليس مصلحياً ونفعياً، فإن كل واحد من أبناء الأمّة في الوقت الذي يصارع وجوه الانحراف الموجودة في المجتمع من أجل اقتلاعها لتثبيت الوحدة، ولتثبيت أخلاقية الإيمان في مقابل أخلاقية الكفر، سوف يرجع إلى ذاته ليستمر في عملية الصراع الذاتي بين أخلاقية الإيمان وأخلاقية الكفر:

﴿ وَنَفْسٍ وَما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها * وَقَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها ﴾.(٢)

وهكذا ينسحب الصراع تدريجياً، وحسب خطوات التكامل الأخلاقي، ينسحب الصراع من ساحة المجتمع إلى ساحة ذات الإنسان نفسه.

فالصراع بين الطبقات، والأقليات، والحاكم والمحكوم، والسيد والعبد، سوف ينتهي ويزول، وإن لم ينته فإنه سوف يضمحل ويضعف حينما تزول هذه

(١) تحف العقول/ الحرّاني: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، آدابه/ ح400.
(٢) الشمس: 7 - 9.

الألوان من وجوه الكفر ومعالمه ويبرز مكانها تسابق بين الأفراد في الصراع مع ذواتهم وأنفسهم (الأمّارة بالسوء) من أجل تهذيبها كاملاً لتذوب في خدمة المجموع، حتّى ليكون: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم أخلاقاً».[1] وبدل التنافس على المصالح يقوم التنافس على الخيرات والأعمال الصالحات وخدمة الآخرين:

﴿فَاسْتَبِقُوا الخَيْراتِ﴾.[2]

﴿وَسارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾.[3]

والخلاصة:

إن الإسلام يسعى لإيجاد أمّة واحدة أساسها الإيمان والتوحيد، وأخلاقيتها أخلاقية الإيمان والتوحيد:

﴿إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾.[4]

ومن هذا الأساس، وفي ضوء هذه المنهجية تتكامل الحركة الأخلاقية في الأمّة ومعها تتكامل الحركة السياسية والصناعية والزراعية إلى غيرها من مجالات التطور والتكامل الإنساني.

الأسس الأخرى للتوحيد:

بنى الإسلام وحدة الأمّة على أساس وحدة الدين، إلاّ أن النظريات السياسية المعاصرة لمّا لم تضع الدين هو أساس التقويم، وأساس العمل، وأساس الوحدة، عملت على البحث عن أسس أخرى للحفاظ على وحدة الأمّة.

---

(١) الكافي 99:2/ باب حسن الخلق.

(٢) البقرة:18.

(٣) آل عمران133.

(٤) الأنبياء:92.

فالنظرية الغربية مثلاً في الإجابة على سؤال: ما الذي يبقي على وحدة الأمّة؟ وضعت الأسس التالية:

1 _ القواعد الخلقية.

2 _ قواعد العرف.

3 _ القانون.

قائلة: إن أيّة محاولة لتمزيق وحدة الأمّة وتفتيتها سوف تواجه بالقواعد الخلقية، وبقواعد العرف، وبالقانون الحاكم.

أمّا النظرية الماركسية فإنها حاولت أن تبني وحدة الأمّة على أساس طبقي، ولمّا لم تنجح في هذا الأساس تقدمت خطوة أخرى فصادرت الحريات السياسية، والتزمت عملياً بمبدأ الحزب الواحد الذي يجب أن ينخرط جميع أبناء الطبقة العمالية في صفوفه أو في تأييده المطلق.

ولا نريد الوقوف طويلاً في نقد هذه الأسس فالعجز الواقعي الذي تشهده حضارة الشرق والغرب عن توحيد الأمّة، وتصاعد الصراع المرير بين الأقلية والأكثرية، وتضخم التفاوت الطبقي بين أبناء الأمّة، وتطلع الشعوب إلى الخلاص من مأزق الحضارة الحديثة، وفقدان روح الأخوة بين أبناء الأمّة الواحدة سواء في التجربة الشيوعية أو في التجربة الغربية، كل هذا يكفينا دليلاً على عجز الأسس المذكورة عن توحيد الأمّة. في الوقت الذي نرى التجربة السياسية لرسول الله ﷺ وخلال فترة حكمه في المدينة المنوّرة استطاعت أن تصهر في داخلها ألوان القوميات والتكتلات في عروج إنساني وسمو روحي لا يعرف التاريخ مثله، وضلت تأثيرات ذلك البناء الروحي على الواقع حتّى حين فقدت التجربة قيادتها الصحيحة بعد رسول الله ﷺ وإلى يومنا هذا رغم كل المنزلقات التي فرضها الحكّام المنحرفون على واقع التجربة.

الأساس الناجح في التوحيد:

إن أيّ أساس يفترض لتوحيد الناس لا ينجح إلاّ إذا توفرت فيه ثلاثة عناصر:

الأوّل: أن يكون واقعياً.

الثاني: أن يكون واحداً في ذاته و غير متعدّد.

الثالث: التحريك الذاتي للإنسان.

ومجموع هذه العناصر الثلاث نجدها في الأساس الديني للتوحيد، دون بقية الأسس، فالأساس الديني يريد توحيد الناس تبعاً لوحدة الإله المعبود.

﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾.(١)

وهذا الأساس هو واقعي من ناحية وهو متحد في ذاته من ناحية ثانية.

ففي ضوء العبودية لله ولزوم الطاعة له، وعودتهم إليه، يتحد جميع الناس دون فرق بين فئة وفئة أخرى على الإطلاق مهما كانت هناك من فوارق وحواجز. فـ«كلكم من آدم وآدم من تراب» كما جاء في الحديث النبوي الشريف.

و﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.(٢)

ولا يختلف اثنان في واقعية هذا الأساس، إلاّ أولئك الجاحدون الذين يرفضون أيّة وحدة، وهؤلاء لا يمنحهم الإسلام شرعية البقاء، وحرية العمل، وإنما يقول:

﴿قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾.(٣)

---

(١) البقرة:163.

(٢) الحجرات:13.

(٣) البقرة:193.

ومن ناحية ثانية نجد أن هذا الأساس متحد في ذاته، بمعنى أن ليس هناك إلهان ولا رسالتان أو رسولان في وقت واحد، بل هناك رسالة واحدة من عند الله هي الحاكمة والقيِّمة:

﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾.(١)

وهناك رسول واحد هو الشاهد على أمّته في زمانه.

ومن ناحية ثالثة فإن الأساس الديني لا يدفع الناس للتوحيد والتنازل عن ذواتهم ومصالحهم الشخصية المؤقتة، والترفع عن دوافعهم، وميولهم الذاتية التي تبعد بعضهم عن البعض دون أن يخلق فيهم الاندفاع الذاتي بهذا الاتجاه، وذلك من خلال توجيه حب الذات وتربية هذه الغريزة في الإنسان _وليس قمعها وحذفها كما تفعل الماركسيّة، ولا إطلاقها كما تفعل المدرسة الغربيّة _، وذلك بالتأكيد على ثواب الآخرة والقرب عند الله، والسعادة الأبدية في جواره، تلك السعادة التي تكون كل نعيم الدنيا قبالها بمثابة اللهو واللعب، والقصص التي نقرؤها في تاريخ الصدر الإسلامي الأوّل، صور روح الإخاء، والفداء، والوحدة، تبرهن على نفوذ هذا العامل إلى عمق الذات الإنسانية وتأثيره عليها، ونفس الصور نجدها تتكرر هنا وهناك بمقدار ما يسمح للثقافة الإسلاميّة أن تتحرك على الأرض.

فشل الأسس الأخرى:

وفي ضوء العناصر الثلاثة السابقة نعرف فشل الأسس الأخرى المذكورة للتوحيد.

فالقواعد الخُلُقية التي اعتمدتها النظرية الغربية في التوحيد لا تحمل

(١) التوبة:36.

مصدر الإلزام، ولا تملك قوة التنفيذ، وهي ذات صفة عمومية يصعب معها الاتفاق على تفاصيلها بين الناس ما لم تكن هناك شريعة إلهية تحدد السلوك في ضوء المبادئ الأخلاقيّة.

أمّا القواعد العرفيّة فهي قد تكون _ في أحسن الأحوال _ أساساً لوحدة محلية مؤقتة بين جماعة وجماعة، إلاّ أنها لا يمكن أن توحّد بين أمّة وأخرى، بل بين جماعات، على أن القواعد العرفية لا تملك قيمة واقعيّة في ذاتها.

أمّا القانون فقد يوحّد الجماعات المختلفة في جسم الأمّة. لكن السؤال عن القانون ذاته كيف يوضع؟ ومن الذي يضعه؟ ومتى يكون قانوناً واحداً؟

إنما يكون قانوناً واحداً فيما إذا اتحدت الجماعات المختلفة في الاتفاق عليه، فهو إذن ينتج عن الوحدة والاتحاد ويتأخر عنها لا يسبقها، ونحن نبحث عن الأساس الذي يسبق الوحدة ويعمل على إيجادها.

أما الأساس الطبقي فإنه قد يوحّد مجموعة من أبناء الطبقة الواحدة ليقفوا في مواجهة طبقة أخرى، لكن لنسأل ما الذي يوحّد أبناء الطبقة ذاتها بعضهم مع البعض الآخر، وحدة تقوى على كل الفوارق الإقليمية، والمذهبيّة، والتاريخية، واللغوية، والمصلحية، والنفسية، وغيرها؟!

ونفس هذا الكلام نقوله في المجتمع القائم على أساس الحزب الواحد.

فالطبقة الواحدة والحزب الواحد قد تتعبأ وتوحّد صفوفها حينما تكون في معركة مع الطبقات الأخرى أو في منافسة مع الأحزاب الأخرى، لكن الطبقة الواحدة والحزب الواحد تحتاج إلى أواصر ارتباط تجمع شملها الداخلي فما هي تلك الأواصر؟

إن المصالح الطبقية والأهداف الحزبية لن تكون يوماً ما مانعة عن حصول المعارك الداخلية بين أبناء الطبقة الواحدة وأبناء الحزب الواحد ما لم توجد تحوّلاً أخلاقياً في ذات الإنسان كما يسعى إليه الدين.

الحريات السياسية في المجتمع التوحيدي:

وفي المجتمع التوحيدي القائم على أساس الدين يبقى المجال مفتوحاً لممارسة الحريات السياسية بشروط سبقت الإشارة إليها. وبهذا يختلف تماماً الاتجاه الديني في التوحيد عن أطروحة الحزب الواحد وتصفية المعارضة السياسية كما تذهب إليه الماركسية، الأمر الذي أثار نفرة الغربيين من المجتمع الموحّد.

لقد كتب (أندريه هوريو) عن المجتمع الموحد مفترضاً:

إن (المذاهب السياسية التي تفضل الضغط على المعارضة واستبعادها تهدف إلى إقامة مجتمع موحّد.

المجتمع الذي يفكر فيه المجتمع ويتصرفون على نفس الوتيرة، والأداة الرئيسية في السير نحو هذا الاجتماع المبني على قمع المنحرفين هي مؤسسة الحزب الواحد).[(١)]

إن في هذا التفكير إغفالاً للمجتمع الذي يقوم على أساس وحدة الدين والذي تبقى فيه الحريات محفوظة وأبواب المعارضة السياسية مفتوحة.

---

(١) القانون الدستوري/ أندريه هوريو.

حاجة الأمّة إلى قيّم:

الأمّة _ عموماً _ تحتاج إلى قيّم في مجالين:

1 _ مجال التشريع.

2 _ مجال القيادة.

هكذا في الفهم الإسلامي للأمّة مهما كانت هويتها، ومهما كانت درجة نضجها وكمالها وحتّى الأمّة الإسلاميّة ذاتها وفي أفضل حالاتها لا تستغني عن القيّم والمشرف سواء في مجال التشريع، أو في مجال القيادة ﴿إِنَّما أَنتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾.(١)

وهذه نقطة فرقٍ جوهرية بين النظرية الإسلاميّة للأمّة، وبين النظرية الوضعيّة.

ولنقدّم لهذه الرؤية توضيحاً أكثر:

في الفهم الإسلامي لا يمكن أن تكون الأمّة هي مصدر التشريع، ولا يمكن أن تكون _ وحدها _ مصدر تعيين القائد، وهي في أحسن الأحوال لا تبلغ درجة العصمة عن الخطأ والانحراف.

وقد قضت العناية الإلهية والرحمة الواسعة بالعباد أن يتكفل الله تبارك وتعالى ببعث نبي لكل أمّة يؤدي هذا النبي عن الله تعالى رسالته التشريعية، كما يقوم بدور القائد والموجّه والقدوة.

وقد ذكرت هذا المعنى عدة آيات قرآنية، كما في قوله تعالى:

﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾.(٢)

---

(١) الرعد: 7.

(٢) الرعد: 7.

﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.(١)

﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيها نَذِيرٌ﴾.(٢)

وأمام هذا التعيين الإلهي للرسالة وللرسول، أي للشريعة وللقيادة لا تملك الأمّة حق الاختيار، وليست لها أيّة سلطة.

﴿وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾.(٣)

﴿إِنَّما كانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنا وَأَطَعْنا﴾.(٤)

وليست هذه الحاجة في الأمّة إلى مشرّع وموجّه حاجة مؤقتة، إنما تستمر مع عمر الأمّة ولكنها تختلف قوة وضعفاً.

فالأمّة في البداية تحتاج إلى رسول من الله تبارك وتعالى يقدّم للأمّة الشريعة الإلهية ويمارس عملية قيادة الأمّة وتوجيهها.

ويتصف هذا الرسول بالعصمة من الخطأ والانحراف، وبعصمته تعصم مسيرة الأمّة كما تعصم الرسالة ذاتها.

وبعد أن يبلّغ الرسول رسالته، ويخطو بالأمّة خطوات في طريق نضجها وكمالها.

تتحول المهمة القيادية من النبي إلى الوصي، والذي يمارس بدوره عملية حماية الشريعة والحفاظ عليها من التحريف والتشويه.

وبهذا المعنى ورد الحديث الشريف المتواتر عن رسول الله ﷺ:

---

(١) الإسراء:15.

(٢) فاطر:24.

(٣) الأحزاب:36.

(٤) النور:51.

«إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً».[1]

وتستمر حاجة الأمّة إلى قيّم، لأنها في جميع الأحوال لا تبلغ مرتبة العصمة، وبالتالي لا يمكن أن تعتمد على نفسها تماماً وتستغني عن التعيين والتسديد الإلهي.

ويتمثل القيّم بعد النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام بـ (الفقيه) حسب الشرائط المعتبرة فيه.

ويعتبر الفقيه نائباً عن الوصي المعصوم.

وبهذا الصدد نقرأ النص التالي:

عن عمر بن حنظلة: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث... كيف يصنعان؟

قال عليه السلام:

«ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا... فليرضوا به حكماً فإني جعلته عليكم حاكماً».[2]

ويجب أن نشير هنا إلى نقطة هي أن الإسلام مع إيمانه بحاجة الأمّة إلى قيّم، وأنها في جميع الأحوال ليست معصومة، فإنه لا يسلبها دورها، ولا يمنعها عن تحمل مسؤوليتها في رسم مصيرها ومستقبلها.

فالإسلام يعمل على تعميق الشعور بالمسؤولية لدى الجميع، وحتّى على مستوى رقابة الفقيه ذاته من الانحراف كما وضحنا ذلك في نقاط سابقة.

---

(١) أنظر: المصادر المتعددة لهذا الحديث في كتاب (المراجعات) للسيد شرف الدين.

(٢) وسائل الشيعة/ كتاب القضاء.

دور المتفقهين:

قال الله تعالى:

﴿وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.(١)

هذه الآية الكريمة، ونصوص أخرى كثيرة من السُنّة الشريفة تفيد أن العنصر الرابط بين الأمّة والإمام _وبعبارة أخرى القيادة _هم المتفقهون، وما نصطلح عليه اليوم بـ (علماء الدين)، في وقت ترى المذاهب السياسية المعاصرة أنه:

(يعود للأحزاب سد الفراغ القائم بين الدولة والمواطنين).(٢)

ورغم أن الإسلام لا يمنع أن تساهم الأحزاب في سدّ هذا الفراغ، إلاّ أن تركيبة المجتمع الإسلامي قائمة على أساس إعطاء هذا الدور للمتفقهين، ولتكن الأحزاب وسيلة مساعدة، أو أداة تخضع لإشراف المتفقهين، وترتبط بهم.

مسؤولية الأمّة:

في الإسلام ليست الأمّة صاحبه حق فقط، إنما هي من الزاوية الأخرى مسؤولة وموظفة شرعاً كما أن هذه المسؤولية عامة لا ينفرد بها أحد ولا يعتذر منها أحد.

﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ﴾.(٣)

---

(١) التوبة122.

(٢) دولة القانون مقدمة في نقد القانون الدستوري/ ميشال مياي:75.

(٣) التوبة:71.

وفي الحديث الشريف عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».(١)

والإسلام لا يسجل هذه المسؤولية كفقرة جامدة في القانون إنما يسبغ عليها من ناحية صبغة الإلزام الشرعية، ومن ناحية ثانية يعمل على إيجاد تربية أخلاقية في الأمّة تقضي هذه التربية بالاندفاع الذاتي نحو تحمل المسؤوليات والاستباق إلى الخيرات، والمبادرة إلى تقديم الخدمة، والعون للآخرين. ويدخل في هذا المنحى التربوي كل ما ورد من الآيات والروايات في فضل الإحسان، والإنفاق، والكلمة الطيبة، وإصلاح ذات البين، والتعاون على البر والتقوى وغير ذلك مما لا مجال لذكره هنا، كما يدخل في ذلك كل ما ورد من الوعد بالثواب وزيادة الدرجات لأهل الخيرات، حتّى ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«دخل عبد الجنّة بغصن من شوك كان في طريق المسلمين فأماطه عنه».(٢)

وفي ضوء هذه التربية، والحس المشترك والمتفاقم بالمسؤولية، فإن جميع المهام اللازمة للأمّة الإسلاميّة يشترك في أدائها عناصر ثلاثة:

1 _ أجهزة الدولة.

2 _ الأجهزة الشعبية.

3 _ الحضور الجماهيري العام.

ومن هذا نعرف أن الأطروحة الإسلاميّة لنظام الحكم تعمل على تصعيد دور الأمّة وحضورها من خلال المبادرة الواعية، ومن خلال توجيهات الإمام المباشرة والتي تندفع الجماهير نحو تنفيذها اندفاعاً ذاتياً.

---

(١) صحيح البخاري 2: 6.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الجهاد/561/ الباب19/ ح 3.

ويصاحب هذا الحضور الفعال للأمّة تقلص طبيعي في دور الدولة وأجهزتها، ومن هنا لا تعود أجهزة الدولة هي الكل في الكل، وهي التي ترفع وتضع، كما لا تبقى الأمّة وهي تشعر بالمسؤولية العامة بانتظار إجراءات الدولة، إنما كثيراً ما تسبق الدولة وتتقدمها.

مسؤوليات الأمّة وواجباتها:

فيما يلي نحاول استعراض أهم مسؤوليات الأمّة وواجباتها والتي يمكن شرحها في محورين:

1 _ محور التضامن الاجتماعي.

2 _ العلاقات القانونية بين الإمام والأمّة.

* * *

مجالات التضامن الاجتماعي:

تتحمل الأمّة كاملة مسؤولية بناء المجتمع بناءاً سليماً سواءاً في المجال الثقافي، أو الاقتصادي، أو التربوي، أو الأمني، ورغم أن الدولة تتحمل قسطاً كبيراً من ذلك إلاّ أن القسط الأكبر من تلك المهام يقع على عاتق عموم الشعب.

المجال الثقافي:

في هذا المجال نجد أن الإسلام يعمل على تركيز الأمور التالية:

1 _ دفع الناس جميعاً نحو طلب العلم، وذلك من خلال اعتباره مسؤولية عامة كما جاء في الحديث الشريف:

«طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة».[1]

---

(١) أصول الكافي/ الكليني 2: باب فرض العلم/ ح 1.

أو الاهتمام البالغ في بيان فضيلة العلم والعالم والمتعلم وما يوجد من الثواب الكبير في طلب العلم، وما يوجد من الفرق في الدرجة بين العالم والجاهل إلى آخر المضامين التي ترسخ هذه الروح في الناس وتعمق الرغبة العلمية لديهم. وجدير أن نشير أنَّ العلم في هذه الدعوة الإسلاميّة ليس هو علم الفقه والشريعة فقط كما قد يتصور بعض الناس، بل هي مجموع العلوم التي تخدم الإنسانية، ولذا يرى الفقهاء أن جميع العلوم المدنيّة هي واجبة على أبناء المجتمع على سبيل الوجوب الكفائي، علم الطب، والهندسة، وحتّى نصل إلى علم الفضاء فكلها علوم لا يجوز أن يخلو منها المجتمع الإسلامي.

2 ـ دفع العلماء نحو التعليم والتدريس وذلك من خلال الإشارة بفضل التعليم، وثوابه، أو الإلزام به في موارد حاجة الأمّة، وعقوبة العالم غير المتصدي للتعليم، إلى آخر ما هناك من المضامين التي تهدف إلى خلق روح التصدي لتثقيف الآخرين وتعليمهم.(١)

ولعلَّ هذا هو ما يفسّر لنا سرّ تقدم الأمّة الإسلاميّة في مختلف العلوم والفنون في القرون الأولى حيث استطاعت أن تقطع أشواطاً مدنيّة وحضاريّة كبيرة في فترة زمنيّة قياسيّة، وقبل أن تتراجع بفعل انحراف القائمين على التجربة وتماديهم في الضلال والهوى.

المجال الاقتصادي:

في هذا المجال نجد أن الإسلام قد جعل الأمّة مسؤولة عن:

أوّلاً: تمويل خزينة الدولة (بيت المال).

وذلك من خلال ما فرض على الناس من الحقوق الشرعية الإلزامية،

---

(١) أنظر في ذلك ما ورد في كتب الحديث كالمصدر السابق وغيره.

كالزكاة الواجبة في عدد من الموارد الماليّة وهي الثروة النقديّة، والثروة الحيوانيّة، والثروة الزراعية.(١)

وكالخمس الواجب في جميع الأرباح السنوية التي يحصل عليها الإنسان.

علماً بأن الأمّة فيما عدا الحقوق المذكورة تبقى مسؤولة عن سد الفراغ في خزينة الدولة، من خلال دفع الضرائب التي تفرضها الدولة في مجال وآخر.

ثانياً: سد حاجات المجتمع.

فالأمّة كما هي مسؤولة عن تمويل خزينة الدولة وسد نقصها، كذلك هي مسؤولة أيضاً _ إلى جانب الدولة _ عن تغطية الحاجات العامة في المجتمع.

وتعمل الأمّة على سد حاجات المجتمع من خلال:

1 _ الفرائض المالية المحددة:

كالخمس والزكاة، فالخمس يقسم إلى قسمين: قسم الدولة وقسم الفقراء كما تشير إلى ذلك الآية الشريفة:

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى وَالْيَتامى وَالْمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ...﴾.(٢)

وحصة (الله ورسوله) تعطى لولي الأمر وهو (الدولة) بينما الحصة الثانية (ذي القربى...) هي حصة ذوي الحاجات من أبناء المجتمع.

كما أن مصرف الزكاة هو الأصناف الثمانية حسبما تشير إليه الآية الشريفة:

---

(١) وفي الاصطلاح الفقهي يعبّر عن هذه الثروات بـ(النقدين)، و(الأنعام الثلاثة)، و(الغلات الأربعة).

(٢) الأنفال:41.

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.(١) حيث يتم التعامل بشكل مباشر بين صاحب المال وبين هذه الطبقات والأصناف الاجتماعيّة.

ويجدر الإشارة إلى أن عنوان (في سبيل الله) المذكور في مصارف الزكاة يراد به المشاريع الخيرية اللازمة للمجتمع من قبيل بناء المساجد، والجسور والمستشفيات والمدارس وما شاكل ذلك.

2 _ الإنفاق الواجب غير المحدّد:

الإسلام يرى مسؤولية الأمّة عن سدّ حاجات المجتمع بكل ما يلزم حتّى وإن تطلب ذلك إنفاقاً جديداً على الفرائض المالية المحددة زيادة على الخمس والزكاة.

ففي الحديث الشريف عن سماعة أنه سأل الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام عن قوم عندهم فضل، وبإخوانهم حاجة شديدة، وليس يسعهم الزكاة أيسعهم أن يشبعوا ويجوع إخوانهم؟ فإن الزمان شديد.

فردّ عليه الإمام قائلاً:

«إن المسلم أخ و المسلم لا يظلمه ولا يخذله، ولا يحرمه، فيحق على المسلمين الاجتهاد فيه، والتواصل والتعاون عليه، والمواساة لأهل الحاجة».(٢)

وفي حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«أيما مؤمنٌ منع مؤمنا شيئاً مما يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلولة يداه إلى عنقه،

(١) التوبة:60.

(٢) وسائل الشيعة11: 597.

فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثمّ يؤمر به إلى النار».[1]

3 _ الإنفاق المستحب:

ويسعى الإسلام لتربية أبناء الأمّة على روح البذل والعطاء والسخاء والإيثار وعلى التسابق في إعطاء الصدقات وسدّ الحاجات تقرباً إلى الله تعالى، ومن خلال هذه الروح الراسخة في أبناء الأمّة تستطيع الأمّة سدّ كل الحاجات المالية اللازمة طوعاً واختياراً، وفي ظروف الشدة والرخاء.

وإن المجتمع الإسلامي في صدر الإسلام، وما بعده إلى عصرنا الحاضر رغم تراجع التجربة السياسيّة يقدّمان آلاف الأمثلة الواقعية على هذه الروح.

المجال الأخلاقي:

والأمّة تضمن سلامة الجانب الأخلاقي والمعنوي في أبنائها.

إن فرض الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر على جميع أبناء الأمّة، وفي جميع الحالات هو الدليل على وضع هذه المسؤولية في عنق الأمّة.

فرغم أن أجهزة الدولة تباشر عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلاّ أن الإسلام، قد جعل هذا التكليف تكليفاً عاماً لا يسقط عن أحد إلاّ إذا قام به الآخرون.

وتأكيداً على عمق المسؤولية في هذا الجانب نجد القرآن الكريم قد اعتبر هذه الصفة من جملة مميزات الأمّة المسلمة وذلك في قوله تعالى:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.[2]

وهكذا دعا القرآن الكريم إلى التزام هذه الصفة باعتبارها صفة أساسية في أمّة الإسلام كما في قوله تعالى:

---

(١) – وسائل الشيعة /ج11/ 599.

(٢) آل عمران/ 110.

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.[1]

ويمضي الإسلام شوطاً بعيداً في ترسيخ روح المسؤولية الأخلاقية في الأمّة وتعميقها على كافة الأصعدة، وبكافة المستويات الممكنة.

حيث ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام:

أنه «من رأى عدواناً يُعمل به، ومنكراً يُدعى إليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرئ، ومن أنكرة بلسانه فقد أُجر وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى فذلك الذي أصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونوَّر في قلبه اليقين».[2]

المجال الأمني:

والأمّة جميعاً مسؤولة عن تحصين نفسها عن أيّ خطر يهدد أمنها سواءاً من الداخل أو من الخارج.

فالجهاد في معناه الدفاعي واجب عام على المسلمين، سواءاً لصد العدوان الخارجي، أو لصد أيادي المخربين والمفسدين من الداخل.

وكما أشرنا مراراً إلى أن الإسلام يسعى لتربية المسلمين على هذه الروح، وجعلها جزءاً من تركيبهم النفسي والمعنوي، ولا يكتفي بمجرد الإلزام وضع القانون، ومن هنا وجدنا كيف يتسابق المسلمون طوعاً واختياراً لصد أيّ عدوان على أمّتهم ووطنهم ومهما كلفهم ذلك من تضحيات.

ونحن في غنى عن استعراض عشرات الآيات والأحاديث الشريفة التي تؤكد أهميّة هذه المسؤولية في الإسلام، كما أن الحياة الواقعية

---

(١) آل عمران104.

(٢) وسائل الشيعة11 405.

للمجتمع الإسلامي في القديم والحديث خير شاهد على حضور المسلمين تلقائياً لضمان أمنهم والدفاع عن المخاطر من حولهم.

محور العلاقات القانونية بين الإمام والأمّة:

لقد تناول المحور الأوّل مجالات التضامن الاجتماعي لمعرفة دور الأمّة ومسؤوليتها في ذلك، أمّا هذا المحور فهو يتناول التكييف القانوني للعلاقة بين الإمام والأمّة.

كيف تساهم الأمّة في الحكم؟

ضمن أيّة حدود، وفي أيّة أشكال قانونية؟

لقد أسلفنا القول بأن الأمّة ضمن أطروحة المرجعيّة الدينية والسياسيّة لنظام الحكم في الإسلام هي الحاكمة، وهذه دعوى لا يصححها مجرد اعتبار الفقيه المرجع نابعاً من عمق الأمّة، ويعيش مشاعر الأمّة، ويهتم بمصالحها.

إن مثل هذه الدعوى لا يصعب على الحكم الدكتاتوري أن يدعي بها أيضاً.

وعلى هذا فإن من اللازم التعرف على الطريقة القانونية التي تمارس الأمّة من خلالها إدارة الوضع السياسي لها رغم وجود القيادة العليا التي لها مسؤولية الإشراف على مجمل الحركة، فكيف تستطيع الأمّة أن تباشر دورها السياسي الحر والفاعل مع وجود الإمام (القائد) الذي يتمتع بحق الطاعة في أعناق الناس!

وفيما يلي نحاول أن نشرح حاكميّة الأمّة في القانون الدستوري حسب النظرية الإسلاميّة في الحكم ضمن النقاط التالية:

□ - الأمّة هي التي تختار ولي الأمر:

لا نريد أن نعود إلى الحديث عن حق الأمّة في تعيين ولي أمرها الفقيه المرجع، فقد سبق عرض هذا الموضوع، وشرح الفكرة في جانبها الراجع إلى اختيار الأمّة، والجانب الآخر الراجع إلى التعيين الإلهي، وانتهينا إلى حقيقة أن المرجع ـ ولي الأمر ـ معيَّن من قبل الله تعالى بالصفات ومن قبل الأمّة بالتشخيص.

وحتّى النظرية الفقهية القائلة بأن أيّ فقيه يبادر إلى تشكيل الحكم تكون له الولاية الشرعيّة على الأمّة، حتّى هذه النظرية لا تعني سلب الأمّة حق الاختيار، ذلك أن هذا الفقيه الذي وفق لتشكيل الحكومة إذا كان مرجعاً دينياً للأمّة، سبق لها أن عرفته وارتبطت به، وفوضت أمورها إليه، فالمسألة واضحة جداً حيث إن الأمّة هي التي اختارته مرجعاً لها. وإذا لم يكن مرجعاً للأمّة، ولم يسبق لها أن عرفته وارتبطت به فمن الواضح من الناحيّة الفقهيّة أن شرعيّة مثل هذا الفقيه الحاكم إذا لم يكن مرجعاً للأمّة، ولم يسبق لها أن عرفته وارتبطت به مرهونة بتأييد مراجع الدين وباقي الفقهاء وسوف تسقط ولايته بدون ذلك تبعاً لقضية أشرنا لها سابقاً من أن لعلماء الدين، والحوزات العلمية حق ومسؤولية مراقبة الحاكم وتقويمه، وتأييده إن كان جامعاً للشرائط المطلوبة أو رفضه في الصورة المعاكسة وعلى ذلك نعرف أن أيّ فقيه لا تكون له الولاية الشرعية، وزمام الحكومة الإسلاميّة إلاّ إذا حظي بتأييد المرجعية الدينية، ومعنى ذلك أن الأمر عاد مرة ثانية إلى المرجع الديني وهو الذي تختاره الأمّة مرجعاً لها.

النتيجة إذن أن الأمّة هي التي تختار ولي أمرها.

ولكن الموضوع المهم الذي نريد طرحه وتأكيده هو:

كيف يتم اختيار ولي الأمر _المرجع الديني _من قبل الأمّة؟ وبأيّة طريقة؟

إن الطريق المتبعة في النظم الديمقراطية لدى عملية انتخاب الرئيس تعتمد بالأساس على صراع الأحزاب السياسية المتنافسة، ومدى تفوّقها الإعلامي، ومدى دعم الشركات التجارية لها.

ومن هنا نجد أن حدثاً سياسياً ما قُبيل عملية الانتخابات يكفي لتغيير الموازين كاملة في نتائج العملية الانتخابية، كما أن كسب رضى قطاع معين من الشركات التجارية الضخمة، أو المؤسسات الإعلامية المهمة هو الآخر يلعب دوراً هاماً في عملية كسب الأصوات.

إن اعتماد الديمقراطية هذه الطرق في عملية الانتخابات هي التي جعلت الحرية السياسية غير متكاملة في النظم الديمقراطية المعاصرة رغم تأكيد الديمقراطية على حق الأمّة في انتخابات الرئاسة!!

لننظر إذن كيف يتم اختيار ولي الأمر في الأطروحة الإسلاميّة؟

هل عبر صناديق الاقتراع؟

هل عبر الدعاية والإعلام؟

لعلَّ السيد الشهيد محمّد باقر الصدر حاول أن يجيب عن هذا السؤال حين قال:

(أن تكون مرجعيته بالفعل في الأمّة بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخياً). فهي مرجعيّة فعليّة قائمة على الأرض، وهناك ارتباط واسع ومباشر بينها وبين قطاعات الأمّة.

أمّا ما هي تلك الطرق الطبيعية التي تمَّ على أساسها اختيار هذه المرجعية؟

الطرق الطبيعية هي:

أوّلاً: اتصال الفقيه بالأمّة مباشرة، وحضوره الفعّال بين صفوفها، ومن خلال هذا الحضور، وهذا الاتصال تتوطد ثقة الأمّة به، وينمو ولاؤها له ويتقدم في الطريق نحو مقام المرجعية العليا.

ثانياً: تأييد الحوزة العلمية وعلماء الدين في المناطق المختلفة له، ودعوتهم الناس إليه.

وبنفس الاتجاه مضى القانون الأساسي للجمهورية الإسلاميّة، فقد جاء في المادة السابعة بعد المائة:

(تعيين القائد هو من مسؤولية مجلس الخبراء المنتخب من قبل الأمّة. إن مجلس الخبراء وبعد البحث والتحقيق متى ما عرّف أحد الفقهاء باعتباره الأعلم في الأحكام والموضوعات الفقهيّة أو السياسية والاجتماعية أو كان يتمتع بقبول واسع أو يحظى ببروز خاص في الصفات المذكورة سابقاً ـ في هذا القانون ـ فإنه يعتبر قائداً للأمّة وولي أمرها).

□ - السلطة التشريعية والتنفيذية:

سبقت الإشارة إلى أن الأمّة هي مصدر السلطة التشريعية والتنفيذية.[1]

---

(١) تبعاً لما جرى عليه دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، وما سجّله السيد الشهيد الصدر في (لمحة فقيهة) علماً بأن هناك نظرية أخرى لا تمنح الأمّة هذا الحق وترى أن الإمام هو مصدر كل السلطات سوى أنه يجب عليه التشاور مع الأمّة وعدم الاستبداد بالقوى وهذا هو الذي مضى عليه الإمام الخميني الكبير في نظرية ولاية الفقيه المطلقة. علماً بأن الفقيه وهو يتمتع بهذه الصلاحية المطلقة وفقاً لهذه النظرية من حقه اعتماد

ويجب أن نشير إلى أن إعطاء الأمّة هذا الحق لا يتنافي مع اعتبار الإمام هو المشرف الأعلى على سير الأمور وعلى سلامة تطبيق الشريعة الإسلاميّة في هاتين السلطتين.

كيف تمارس الأمّة هاتين السلطتين؟

هذه النقطة هي من نقاط الفراغ المتروكة في الشريعة الإسلاميّة للأمّة ذاتها حسب الظروف والأحوال المختلفة.

فالشريعة الإسلاميّة لم تضع صيغة تفصيلية للكيفية التي تمارس بها الأمّة هاتين السلطتين، إنما وضعت الشريعة خطوطاً عريضاً لذلك أهمها:

1 _ التزام حدود الشريعة الإسلاميّة في كل القرارات المتخذة والإجراءات المتبعة في السلطتين التشريعيّة والتنفيذيّة، فكل تشريع أو قرار يتنافى مع التشريع الإسلامي هو تشريع وقرار مرفوض.

2 _ إشراف الإمام ونظارته على الأمّة في هذين الحقلين. بما يمنحه حق الرفض أو القبول لتلك التشريعات والمقررات، وبما يمنحه أن يتدخل مباشرة في ذلك أو من خلال لجنة يعتمدها لرقابة مدى تطابق تلك التشريعات أو الإجراءات التنفيذية مع القانون.

3 _ كما اعتبرت الشريعة الإسلاميّة مواصفات خاصة فيمن تختاره الأمّة للتمثيل عنها سواء في حقل السلطة التنفيذية أو في حقل السلطة التشريعية. وتلك المواصفات هي:

1 _ الكفاءة السياسية.

الأمّة وتخويل هذا الحق إليها في ممارسة هذه الصلاحيات.

2 ـ الترفع عن الأغراض والأطماع الشخصيّة.

3 ـ الغيرة على الدين ومصالح المسلمين.

لقد جهدت الثقافة الإسلاميّة على أن تضع مجموعة مؤشرات للانتخاب الصحيح لا تسمح بصعود عناصر غير لائقة لهذه المواقع القيادية المهمة.

حدود الممارسة التنفيذية للأمّة:

لم تكن سلطة الأمّة مطلقة في المجال التنفيذي كما هو في النظرية الديمقراطية بل وضعت الشريعة الإسلاميّة لها مجموعة حدود يمكن تكييفها وصياغتها قانونياً بالشكل التالي:

1 ـ يخضع انتخاب الأمّة لرئيس السلطة التنفيذية إلى مصادقة الإمام.

2 ـ يخضع الترشيح لرئاسة السلطة التنفيذية إلى موافقة أعضاء مجلس صيانة الدستور الذين يعيّنهم الإمام نفسه.

3 ـ كما أن رئيس السلطة التنفيذية المنتخب مسؤول أساساً ومكلف بالالتزام بمقررات الشريعة الإسلاميّة وحمايتها، فهو لا يتمتع بصلاحيات مطلقة وإنما تمنحه الرئاسة صلاحياته الرئاسية في حدود القانون والشريعة الإسلاميّة.

4 ـ يتمتع الإمام بصلاحية عزل رئيس السلطة التنفيذية وبملاحظة المصلحة العامة عند تخلفه عن مقررات القانون والشريعة.

5 ـ الأمّة عبر ممثليها في مجلس النواب تملك حق سحب الثقة من الحكومة.

6 ـ تجري البنود أعلاه في شأن رئيس الجمهورية في النظم الرئاسية التي لا يكون رئيس الجمهورية هو رئيس الحكومة نفسه.

حدود الممارسة التشريعية للأمّة:

ورغم أن السياسة الإسلاميّة منحت الأمّة صلاحيات السلطة التشريعية إلاّ أن حركتها يجب أن تراعي أحكام الشريعة الإسلاميّة.

فالمجلس الذي تنتخبه الأمّة لممارسة السلطة التشريعية موظف بالعمل وفق ما تقرره أحكام الشريعة الإسلاميّة، ويعتبر هذا الأمر أوّل المبادئ التي يجب وضعها في مقاييس تقديم الآراء، واتخاذ القرارات.

وقد حاول القانون الأساسي للجمهورية الإسلاميّة وضع صياغة قانونية لهذا الأمر عبر تشكيل مجلس باسم (مجلس المحافظة (صيانة) على الدستور).

تقول المادة الواحدة والتسعون:

(بهدف حماية الأحكام الإسلاميّة وأحكام القانون الأساسي وعدم مغايرة قرارات مجلس الشورى الوطني لهما يتم تشكيل مجلس باسم (مجلس المحافظة على الدستور) يتألف بالطريقة التالية:

1 _ ستة أعضاء من الفقهاء العدول والعارفين بمقتضيات العصر. ينتخب هؤلاء من قبل القائد.

2 _ ستة أعضاء من الحقوقيين. ينتخب هؤلاء بواسطة المجلس الأعلى للقضاء).

في الختام:

في ختام أبحاثنا عن (المذهب السياسي في الإسلام) كنت أرى ضرورة إضافة فصل آخر نبحث فيه عن (مخاطر الحكم) وكيفية التغلب عليها ضمن الأطروحة الإسلاميّة، إلاّ أن تراكم الأشغال لم تسمح لي بمواصلة بحوث الكتاب، بل دعتني وأنا في آخر الفصول إلى مزيد من

الاختصار والاقتضاب رغم شعوري بالحاجة إلى التوسع.

اللهم صل على محمد واله واقبلنا في عبادك الصالحين، واحشرنا مع محمّد وآله الطاهرين، وتفضل علينا بلطفك وجودك بالعمل فيما يرضيك وأعنّا على إقامة الحق والعمل به يا رب العالمين.

* * *



مصادر التحقيق

فهرست الموضوعات

* * *